

**Ruiz, Gonzalo Mario**

## **El discurso sobre el sobrante en el documento de aparecido desde el análisis filosófico del discurso pastoral de Gustavo Ortíz**

---

**Tesis para la obtención del título de grado de  
Licenciado en Filosofía**

Director: Asselborn, Carlos Javier

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE CÓRDOBA**

**EL DISCURSO SOBRE EL SOBRANTE EN EL  
DOCUMENTO DE APARECIDA DESDE EL ANÁLISIS  
FILOSÓFICO  
DEL DISCURSO PASTORAL DE GUSTAVO ORTIZ**

**GONZALO MARIO RUIZ**

**2020**



**EL DISCURSO SOBRE EL SOBRANTE EN EL  
DOCUMENTO DE APARECIDA DESDE EL ANÁLISIS  
FILOSÓFICO  
DEL DISCURSO PASTORAL DE GUSTAVO ORTIZ**

**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**EL DISCURSO SOBRE EL SOBRANTE EN EL  
DOCUMENTO DE APARECIDA DESDE EL ANÁLISIS  
FILOSÓFICO  
DEL DISCURSO PASTORAL DE GUSTAVO ORTIZ**

**AUTOR: GONZALO MARIO RUIZ**  
**DIRECTOR: CARLOS JAVIER ASSELBORN**

**2020**

*A mis padres y mi pareja  
Gracias por apoyarme en este camino*

## ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	8
Índice de siglas.....	12
Capítulo 1.....	13
1.1. Juegos de lenguaje, mundos de la vida y actos de habla.....	15
1.2. La racionalidad.....	25
1.3. Ética discursiva y argumentación.....	32
1.4. El lenguaje de la filosofía.....	36
Capítulo 2.....	40
2.1. El lenguaje religioso.....	41
2.2. La especificidad del lenguaje religioso judeo-cristiano.....	43
2.3. El lenguaje religioso judeo-cristiano en la modernidad tardía latinoamericana....	47
2.4. Lenguaje religioso y forma de vida.....	49
2.5. Forma de vida religiosa y escatología cristiana.....	54
2.6. Lenguaje religioso y razones prácticas.....	57
Capítulo 3.....	60
3.1. Reconstrucción del análisis de Ortiz.....	61
3.2. Dimensión social de la religión.....	63
3.3. El lenguaje religioso y el lenguaje del magisterio.....	68
3.4. El documento de Puebla.....	70
3.5. Sus presupuestos.....	73

3.6. El documento de Aparecida.....	75
3.7. El Sobrante .....	79
Conclusión.....	86
Índice Bibliográfico.....	97
Índice de Autores.....	100



## INTRODUCCIÓN

El análisis de las categorías del lenguaje toma una especial importancia a partir del denominado *giro lingüístico*. Efectivamente, al funcionar el lenguaje como una condición de posibilidad de nuestro pensamiento, sus potencialidades y límites lo son también de este último. Por tanto, el análisis de las categorías del lenguaje resulta también en la comprensión de las categorías propias del pensamiento.

A los efectos de este trabajo, nos interesa reflexionar en torno a una categoría específica: *sobrante*. Ésta nos llama particularmente la atención porque consideramos que posee potencial para explicar la situación de muchas personas en nuestro continente, América Latina.

Nuestra motivación para trabajar este tema surge del deseo de aportar al entramado teórico necesario para comprender nuestro continente. Creemos que resulta necesario contar con un abordaje correcto de la situación del mismo si queremos establecer las condiciones para su transformación. Por esto nos interesa la mencionada categoría, ya que creemos que refleja parte de la realidad vivida por muchos seres humanos en Latinoamérica.

El propósito de este trabajo es analizar el lugar teórico de la categoría *sobrante* en el Documento de Aparecida. Para esto realizaremos una lectura crítica del discurso pastoral del CELAM entorno al *sobrante*, teniendo en cuenta aspecto sintácticos, semánticos y pragmáticos. Al hacerlo prestaremos especial atención a los usos de la misma en procesos de subjetivación, tales como a quiénes refiere, bajo cuáles condiciones y con qué finalidad.

A su vez, intentaremos establecer comparaciones con otras categorías empleadas por documentos precedentes del mismo organismo. De esta forma podremos advertir la novedad aportada por esta categoría al discurso pastoral y reflexionar en torno a la misma.

Consideramos que la importancia del trabajo radica en la posibilidad de reflexionar acerca de la categoría *sobrante* y sus implicancias en un proceso de transformación de la realidad. Esta categoría ¿permite pensar a los sobrantes como sujetos capaces de resistir la deshumanización? En caso afirmativo ¿sería esto un fundamento para la inacción de terceros

respecto a su realidad? En caso negativo ¿perpetúa esto su situación al concebirlos como seres necesitados? En resumen ¿Cómo repercute esta categoría en la orientación de una praxis transformadora?

Ahora bien, para realizar un análisis adecuado de la categoría *sobrante*, resulta necesario contar con un adecuado marco teórico acerca del análisis filosófico del lenguaje. Además de lo anterior, y dado que accedemos a la categoría *sobrante* por medio de un documento pastoral de la Iglesia Católica (el Documento de Aparecida), nuestro marco teórico debe contemplar abiertamente el análisis filosófico del lenguaje religioso.

Considerando lo antes mencionado, nos hemos decidido por tomar como principal fuente para nuestro marco teórico la obra de Gustavo Ortiz. Este filósofo argentino formó parte de la generación de filósofos de los años 70 del siglo pasado junto con Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, entre otros. Su pensamiento estuvo dominado principalmente por la pregunta acerca de la posibilidad y los límites de una Filosofía Latinoamericana.

Nuestro autor, en particular en la primera etapa de su pensamiento, es intelectualmente cercano a este grupo, ya que sostuvo la crítica de Heidegger a la modernidad europea e intenta recuperar el pasado latinoamericano como un *topos* hermenéutico del pensamiento y la práctica. Por tanto, el hecho de que realizara su actividad filosófica desde y para América Latina facilita la aplicación de su teoría como marco teórico de la comprensión de una categoría presente en un documento pastoral de este mismo continente.

Ortiz también dedicó gran parte de su labor filosófica a la fundamentación de la filosofía latinoamericana, buscando compatibilizar el carácter situado y la pretensión de validez universal de la misma. Para esto, empleó la noción habermasiana de *racionalidad*, ya que la misma puede predicarse de acciones sociales situadas y, a la vez, es tematizable y argumentable, ganando en universalidad.

La mencionada racionalidad puede ser reconstruida a partir de los textos escritos por autores de la región, sean estos de carácter político, científico o religioso, entre otros. Por esto nuestro autor se interesa por la filosofía del lenguaje, la cual aborda valiéndose de aportes como la teoría del texto de Ricoeur, la concepción de *juegos de lenguaje* del Wittgenstein tardío y los aportes de Karl Apel. Entre otros temas, abordó la problemática del lenguaje religioso, su referencia y la posibilidad de validez de sus enunciados.

Por lo antes mencionado consideramos que los aportes de Ortiz a la filosofía, en general, y al análisis del lenguaje religioso en particular, son lo suficientemente extensos y profundos como para poder conformar nuestro marco teórico a partir de ellos.

Además de lo anterior, nuestro autor mantuvo una estrecha relación con el pensamiento católico, al que entendía como una de las fuentes del pensar latinoamericano dada la incidencia de la Iglesia Católica en nuestro continente. Sostuvo que el lenguaje (religioso en este caso) nos permite organizar nuestra experiencia en vistas al conocimiento y transformación del mundo. Esta idea lo llevó a realizar un análisis filosófico del Documento de Puebla, a fin de esclarecer la percepción de la realidad social latinoamericana presente en el texto.

Ahora bien, dado que el mencionado Documento es un texto pastoral redactado por la Conferencia General del Episcopado Católico Latinoamericano en 1979, entendemos que la teoría de Ortiz es aplicable a nuestro cometido de analizar una categoría presente en el Documento de Aparecida, otro texto pastoral del mismo origen.

Teniendo en cuenta lo mencionado, consideramos que la obra de Gustavo Ortiz resulta adecuada para la constitución de un marco teórico que posibilite el análisis de la categoría *sobrante*.

El presente trabajo se estructura en tres capítulos. En el primero abordaremos una parte de la obra de Gustavo Ortiz relacionada con los conceptos de lenguaje y racionalidad social. Consideramos esta instancia como necesaria antes de adentrarnos en su comprensión del lenguaje religioso en las sociedades secularizadas. Esto último se debe a que el lenguaje religioso es, antes que nada, un lenguaje y, por tanto, asume todas las características propias de un lenguaje.

En el segundo capítulo avanzaremos sobre el lenguaje religioso teniendo en cuenta sus características particulares. Al hacerlo, nos enfocaremos especialmente en su expresión judeo-cristiana presente en el contexto de la modernidad tardía latinoamericana. Luego trabajaremos el objeto de referencia del lenguaje religioso, la forma de vida dentro de la cual se desarrolla y el modo en que provoca convencimiento.

En el tercer y último capítulo utilizaremos las categorías receptadas en los capítulos precedentes para analizar el lugar teórico del *sobrante* en el Documento de Aparecida. De esta forma, realizaremos primero una reconstrucción del estudio llevado a cabo por Ortiz sobre el Documento de Puebla y explicitaremos los supuestos presentes en el mismo. Luego emplearemos la estructura utilizada por el autor en el texto antes mencionado para desarrollar nuestro propio análisis del Documento de Aparecida. Finalmente, focalizaremos nuestro trabajo en el uso que hace este último de la categoría *sobrante*.

## ÍNDICE DE SIGLAS

art. (arts.)	Artículo (artículos) de los Documentos del CELAM
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe
Ed.	Editor (Editores)
et al.	Y otros
ibid.	En el mismo lugar
op. cit.	obra ya citada del mismo autor
p. (pp.)	Página (páginas)
S. S.	Su Santidad
Vol.	Volumen

**CAPÍTULO 1: LENGUAJE Y RACIONALIDAD SOCIAL EN  
GUSTAVO ORTIZ: UNA RECEPCIÓN.**

En el presente capítulo nos proponemos realizar una recepción de una parte de la obra de Gustavo Ortiz, relacionada con los conceptos de lenguaje y racionalidad social. Éstos serán vitales para adentrarnos luego en su modo de comprender el lenguaje religioso en sociedades secularizadas. Nuestro propósito es utilizar algunas de sus categorías para el análisis del discurso pastoral presente en algunos documentos de la Iglesia Católica latinoamericana.

Ortiz se interesa por el tema del lenguaje desde principios de los ochenta, con el fin de obtener herramientas teóricas que le permitieran hacer una reconstrucción de la filosofía latinoamericana. Asume una perspectiva "que dé cuenta del carácter situado de la filosofía latinoamericana pero que (...) deje salvaguardado sus pretensiones de saber universal" (Ortiz, 2005, p. 41).

De este modo nuestro autor incursiona en la hermenéutica, mediante los textos de Ricoeur y Gadamer, y en la dimensión pragmática del giro lingüístico a través del pensamiento de Austin, Searle y el Wittgenstein tardío (op. cit. p.40). Luego, hacia 1986, comienza una etapa de interés por la racionalidad social que posibilitase la reconstrucción de la filosofía latinoamericana desde la perspectiva antes descrita. Esta etapa estará signada por la recepción de la Pragmática Trascendental de Apel y la Pragmática Universal de Habermas (op. cit. p.42)<sup>1</sup>.

Teniendo en cuenta lo mencionado, abordamos aquí una selección de 10 textos del autor e incorporamos a su vez textos de Paul Ricoeur, Karl Apel, Enrique Dussel, Luis Villoro y J.L. Austin, al considerar sus respectivos aportes como fundamentales para recepcionar con mayor precisión los conceptos de Ortiz<sup>2</sup>. Todas las categorías aquí mencionadas serán tomadas de forma irrestricta, exceptuando aquellos casos en los que explícitamente se afirme lo contrario.

---

<sup>1</sup> Entendemos la Pragmática Trascendental como el estudio de las condiciones de posibilidad de la comunicación. Por su parte, consideramos que la Pragmática Universal consiste en la búsqueda de criterios universales para el análisis de la acción comunicativa.

<sup>2</sup> Otro autor importante en el pensamiento de Ortiz es Max Weber pero, dada la temática del trabajo y por razones de espacio, no daré cuenta de esta influencia. La misma será retomada en futuros trabajos.

## **I.1. JUEGOS DE LENGUAJE, MUNDOS DE LA VIDA Y ACTOS DE HABLA**

En este primer apartado realizamos una recepción de conceptos de nuestro autor vinculados al llamado giro lingüístico. Éstos son importantes, ya que nos permitirán conformar un marco teórico para el análisis del lugar teórico de la categoría *sobrante* presente en el texto discursivo-pastoral del Documento de Aparecida (CELAM, 2007) que realizaremos más adelante.

La primera concepción fundamental de nuestro autor que tratamos es la interpretación que realiza del concepto wittgensteiniano de "juego de lenguaje". Ortiz, siguiendo a Wittgenstein, afirma que el significado de un término es determinado de forma autónoma por el uso que de él hace una comunidad de hablantes que comparten una forma de vida específica (Ortiz, 2011, p.66). Esta teoría descarta la posibilidad de un lenguaje hegemónico que pueda criticar directamente a todas las otras formas de lenguaje, ya que lo único que puede juzgar la validez de una forma específica de usar el lenguaje es su mismo uso, en un determinado sentido, por una comunidad.

En este contexto, es la comunidad de comunicación la única que puede confirmar la validez del sentido de todo conocimiento, ya que ella posibilita que dicho conocimiento se convierta en lenguaje, sin el cual este conservaría el carácter de certeza vivencial individual, como la vivencia del dolor meramente privado que resulta intransferible e incommunicable (Apel, 1985b, p.211).

Así, Apel (op. cit.), otro autor presente en los textos de Ortiz, sostiene que “el conocimiento basado en la observación, que se produce en el nivel de la relación sujeto-



objeto, presupone ya siempre el conocimiento consistente en el acuerdo acerca del sentido, que se produce en el nivel de la relación sujeto-sujeto” (p.222).

En la comunidad de comunicación, el uso de los términos está regulado por reglas, es decir, conductas intersubjetivas de los hablantes que sólo son válidas si poseen un cierto grado de efectividad. Dichas reglas suponen una relación de reciprocidad, esto es, una coordinación de la conducta de aquellos que la utilizan. Esto último implica que las reglas tienen carácter intersubjetivo, esto es, existencia supraindividual. Por este motivo las reglas de los diferentes juegos de lenguaje constituyen las distintas formas de vida (Ortiz, 2011, pp.66-67).

Las formas de vida son conductas o acciones recíprocamente articuladas por reglas específicas, que conforman diferentes comunidades de hablantes con juegos de lenguaje propios (op. cit. p.67). Esto último nos lleva a afirmar que los juegos de lenguaje y las formas de vida constituyen diversas formas de conocer y valorar la realidad; no como categorías de análisis sino en un sentido trascendental kantiano. Constituyen la realidad en cuanto realidad conocida, esto es, constituyendo al sujeto empírico en sujeto epistémico en tanto que le brinda acceso a un determinado número de creencias y razones, que le hacen posible el conocimiento (op. cit. pp.68-69).

Sin embargo, a diferencia de Kant, dicha constitución trascendental no se da en un sentido ideal, sino histórico-social, pues el sujeto capaz de conocimiento se identifica con el sujeto empírico histórico que puede acceder a un determinado número de creencias, experiencias y razones compartidas por la comunidad a la que pertenece (op. cit. p.69).

La diversidad de formas de vida (y de juegos de lenguaje) surge a partir del carácter problemático de la realidad y la escasez de sentido que emerge en toda experiencia personal y social en su existencia histórica. Las experiencias límites a las que se encuentra sometido el hombre (muerte, dolor, incomunicación) son las que disparan sus intereses cognoscitivos (op. cit. p.81).

Teniendo en cuenta lo anterior, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos explicar la existencia de una multiplicidad de formas de vida? Entendemos que las muchas maneras de encarar dichas experiencias límites son las que dan origen a las diferentes formas de "estar en el mundo", es decir las diversas formas de vida.

Ahora bien, las formas de vida siempre se gestan, existen y varían en el marco de un mundo de la vida. Tomamos la concepción de mundo de la vida de Habermas (como se citó en Ortiz, 2000, pp.124-125) quien lo comprende como un saber de fondo, compuesto por creencias básicas, disposiciones a actuar, modos de valorar, es decir, percepciones de la realidad. Éstas cumplen la función de supuestos básicos subyacentes a cualquier conocimiento de carácter social o cultural: las categorías que éstos emplean se encuentran preformadas en la textura significativa de la trama social. En este sentido, la historia que nos antecede posee un carácter cuasi-trascendental, ya que aporta las categorías que permiten constituir nuestro conocimiento y nuestra experiencia.

Esa constitución histórico-social está dada por la intersubjetividad de las experiencias y creencias compartidas (Ortiz, 2011, p.69). El carácter intersubjetivo del mundo de la vida es lo que permite a sus participantes el entendimiento entre sí y la coordinación de sus acciones.

Los mundos de la vida se manifiestan de tres formas (Habermas como cita Ortiz, 2000, p.63):

- La cultura, que provee interpretaciones sobre el mundo. Ésta se materializa en formas simbólicas: objetos de uso, creaciones artísticas, tecnología, libros y textos.
- La sociedad, en la que se asientan órdenes considerados legítimos que regulan la pertenencia a grupos. Ésta se manifiesta en las normas jurídicas, las prácticas reguladas normativamente y los mandatos institucionalizados.
- La estructura de la personalidad, que consiste en motivos y competencias que capacitan a los sujetos para hablar y actuar, lo cual asegura la propia identidad. Ésta se encarna (literalmente) en los sustratos que son los organismos humanos.

Podría decirse así que el ser se hace tiempo y se manifiesta en una época como un modo de habitar en el mundo, de relacionarse con otros y con uno mismo y de proyectar el futuro históricamente corporizado (Ortiz, 2005, pp.45-46).

Desde esta perspectiva resulta muy útil el diálogo con las ciencias sociales, ya que son ellas las que nos permiten comprender la cultura, las instituciones e incluso las estructuras de la personalidad. Sus aportes son capaces de provocar consensos intersubjetivos, dado que descansan en razones (op. cit. p.46). Por esto pueden, además, brindar complementos en el

análisis de nociones, como es el caso de la racionalidad, o sustento a ciertos presupuestos del discurso filosófico, como el que la modernidad europea y su racionalidad hayan arribado a América Latina (op. cit. p.45).

En este contexto sería plausible afirmar que "...los problemas filosóficos realmente importantes se han originado en contextos extrafilosóficos" (op. cit. p.38) como el ámbito de la cultura, entre otros, debido a que son dichos mundos de la vida y sus manifestaciones las que configuran el pensamiento de los sujetos sociales (op. cit. p.33) y habilitan a la discusión filosófica sobre determinados temas.

Nuestro autor considera apropiado utilizar aquí la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas ya que, según él, realiza una correcta relación entre la filosofía y las ciencias sociales en torno a la noción de racionalidad, remarcando la orientación práctica que asume esta última en dicha relación. Otra ventaja que presenta la racionalidad práctica es la susceptibilidad de ser formulada como argumentación, posibilitando consensos intersubjetivos y, a su vez, disensos fundados (op. cit. p.44).

Ortiz recepciona así la noción de *mundos de la vida* presente en Habermas, asumiendo a su vez la idea de una racionalidad práctica que los informa, que vertebrata relaciones sociales, se sedimenta institucionalmente e impacta sobre la cultura y la constitución de la identidad de los sujetos (ibid.). Sin embargo, nuestro autor mantiene una reserva frente al optimismo que Habermas manifiesta, ya que sostiene que esto "hipoteca su pensamiento" (op. cit. p.45). Dicha reserva se ejerce contra la confianza habermasiana en la razón como capaz de resolver todas las problemáticas éticas de la humanidad y se encuentre directamente relacionada con la crítica a la ética discursiva que veremos más adelante, aunque podemos adelantar que refiere a un excesivo "formalismo" de la ética discursiva en detrimento de la dimensión material de las acciones humanas.

Retomando el tema de las manifestaciones de los mundos de la vida que antes mencionamos, éstas se encuentran sedimentadas en distintos *plexos simbólicos* acumulando interpretaciones a lo largo de generaciones, dando origen, así, a las *categorías* que funcionan como supuestos básicos del conocimiento. Debido a esto, dicho mundo de la vida adquiere un carácter implícito y prereflexivo, es decir de certeza inmediata, y la capacidad de guiar conductas y definir la identidad (Ortiz, 2000, p.189).

La inabarcabilidad del mundo de la vida se determina y restringe por las situaciones, esto es, por la relación de un determinado fragmento del mundo de la vida con un determinado tema (op. cit. p.148); entendemos que esto se debe a que el mundo de la vida posibilita nuestra comprensión de dichos temas. Por tanto, al surgir un tema que no pueda ser comprendido desde nuestro mundo de la vida, se genera una situación de desajuste, que posibilita la tematización de este fragmento del mundo de la vida, poniendo en evidencia su falibilidad. Es decir, el hecho de que un determinado tema no puede ser comprendido desde nuestro mundo de la vida demuestra que éste no es capaz de abordar la *totalidad* de los temas que se han manifestado y, por tanto, advierte sobre el hecho de que nuestro mundo de la vida es particular y limitado.

El mundo de la vida carece de instancias inmanentes que muestren su falibilidad por lo que ésta surge solamente cuando ocurren dichos desajustes: intereses frustrados, experiencias fuertes de crisis o la simple sospecha de que otro mundo es posible (op. cit. p.190). Lo anterior implica que la totalidad de la realidad no puede ser conocida por ningún mundo de la vida, pero debe ser presupuesta por todos como condición de posibilidad de los desajustes que ponen de manifiesto la falibilidad de los mundos de la vida

A los efectos de este trabajo entendemos que la *falibilidad del mundo de la vida* es expuesta cuando éste es tematizado por la reflexión filosófica (ibid.), pero sospechamos que dicha tematización puede ser realizada también por discursos literarios, artísticos, mítico-religiosos, teológicos o científicos.

Otra noción fundamental que trabaja Ortiz es la de *acto de habla*, proveniente de Austin y Habermas. Nuestro autor considera que los mismos son "aquellas manifestaciones a través de las cuales un sujeto trata de entenderse con otro acerca de algo, a lo que se le otorga alguna forma de ser, de existir, de actuar o de relacionarse" (Habermas como se citó en op. cit. pp.154-155).

Ortiz (op. cit. pp.47-48) elabora una clasificación en base al sentido primero de determinados actos de habla, según la cual podemos dividir a éstos en cuatro grupos:

- Actos de habla comunicativos: el sentido de estos actos de habla radica en la comunicación y, por tanto, la inteligibilidad de su contenido. Para constituirse como tales deben estar formulados de modo correcto tanto gramatical como

pragmáticamente; esto es, poseer una relación correcta entre sus expresiones internas y mantener una relación apropiada entre las oraciones y el sistema de reglas conforme al cual se produjeron respectivamente.

- Actos de habla constatativos: el sentido de estos actos de habla radica en la enunciación de un hecho y, por tanto, la formulación de la verdad acerca del mismo (entendida como la atribución del mismo predicado al mismo objeto por parte de otro sujeto, que interactúa con el emisor del acto de habla). Para constituirse como tales es necesario una correcta formulación sintáctico semántica y un adecuado uso pragmático.
- Actos de habla regulativos: el sentido de estos actos de habla es la explicitación de normas, valores u orientaciones vitales y, por tanto, la rectitud de la conducta.
- Actos de habla representativos: el sentido de estos actos de habla es realizar alguna clase de autorrepresentación frente a un público (tal como una promesa, una disculpa, entre otros ejemplos) y, por tanto, el compromiso de la acción.

Todo acto de habla posee dos dimensiones: una ontológica y otra pragmática. La primera de ellas se caracteriza por imputar un determinado tipo de existencia y dar origen a un determinado modo de ver; la segunda, por orientar la acción sobre la realidad ontológicamente configurada y dar origen a un determinado modo de existir y actuar (op. cit. p.62). A su vez, siguiendo la teoría de Austin, Ortiz (ibid.) afirma que el acto de habla tiene una dimensión locucionaria y otra ilocucionaria, ambas esencialmente inseparables; la primera refiere a aquello que se dice, la segunda, al modo cómo se dice.

La dimensión locucionaria refiere al acto mismo de hablar, es decir de emitir unos determinados sonidos que, dentro de una gramática, son considerados como palabras y ponen en juego un sentido y una referencia.

La dimensión ilocucionaria refiere al acto de lograr por medio del lenguaje un determinado efecto, es decir, un cambio en el curso natural de los acontecimientos. Este efecto está basado en una convención existente dentro de la comunidad de hablantes y, en general, consiste en provocar la comprensión del significado y la fuerza de la locución (Austin, 1962, pp.161-162).

Si comprendemos el habla como un acto, comprenderemos la noción de acción lingüística. Ésta se caracteriza por ser una cadena de significados articulados (presentes tanto en el lenguaje como en sus sedimentaciones: textos, tradiciones, instituciones, productos culturales) que pueden constituir el mundo de la vida. Si comprendemos que dicho mundo se constituye como una trama de significados objetivados, veremos por qué opera como un saber de fondo que posibilita la existencia de los juegos de lenguaje.

En otras palabras, los significados objetivados constituyen un acervo de razones que hace inteligible el mundo, a esto lo llamamos racionalidad práctica operante. Ésta se encuentra presente en la estructura performativa de las acciones lingüísticas que forman el mundo de la vida. La racionalidad práctica operante funciona como un saber prereflexivo, es decir que no puede ser traído intencionalmente a la conciencia y tampoco puede ser sometido a duda si no es por mediación de una crisis.

La irrupción de estos conceptos en el mundo de la filosofía trajo aparejada una transformación en la concepción misma de la génesis del conocimiento racional. Para comprender mejor esto último debemos comenzar por el principio. El primer modelo del conocimiento racional que se tuvo en la tradición occidental fue el teórico. Una idea quedaba justificada por la sola articulación lógico deductiva de sus enunciados. Este conocimiento posee un carácter universal y necesario, por lo que su justificación quedaba al margen del sentimiento del sujeto.

En segundo lugar fue postulado el modelo sujeto-objeto, el cual sostiene que una idea sólo es verdadero conocimiento cuando provoca certeza en el sujeto, un sentimiento totalmente inevitable. Sin embargo este modelo fue criticado porque encapsulaba las ideas en un solipsismo metodológico, es decir la consideración de que existe un acceso directo a los fenómenos por parte de la conciencia, lo cual le impide adquirir un carácter público y social.

Finalmente, ya bajo la influencia de los conceptos receptados en este trabajo, el modelo intersubjetivo permite a las ideas escapar al solipsismo individualista, a través de la formulación por medio del lenguaje, el cual les da un carácter público e intersubjetivo. Esto último lleva a que ellas estén implicadas en la praxis social y política.

Las ideas van pasando de un individuo a otro cargándose de distintos significados. Esto es lo que posibilita la existencia de las comunidades de hablantes. Toda comunidad de hablantes cuenta, en principio, con un juego de lenguaje propio. Pero, por otro lado, posee un conocimiento práctico para posibilitar su funcionamiento, esto es, reglas metodológicas que pautan el uso del lenguaje y un código ético que regula la actividad de dicha comunidad.

La comunicación interna de la comunidad de hablantes es lo que permite ponerse de acuerdo sobre un determinado estado de cosas y elaborar una carga cognoscitiva con racionalidad orientada a la acción; ésta es la que da origen al conocimiento práctico (moral, política, religión). Este conocimiento guía la acción, es decir orienta el movimiento de forma intencional (lo efectúa por motivos) liberándolo del apremio de la naturaleza (de la necesidad básica de supervivencia), es decir, lo hace propiamente *humano* (Ortiz, 2013a, p.217). Por lo tanto, la acción intencional es aquella realizada por un sujeto capaz de ordenar sus actos según determinados "motivos" guiados por un sentido específico. "Los motivos "intencionan" la acción, le dan sentido, la con-forman, la hace *humana* y se exteriorizan en el lenguaje..." (ibid.).

Por todo lo antes mencionado es que el lenguaje posibilita el control crítico y la validación del conocimiento. Para explicar mejor esto debemos distinguir la noción de "validez" de la noción de "verdad" según el análisis realizado por Ortiz en su obra *América Latina ¿una modernidad diferente?* (Ortiz, 2013a).

En dicho texto nuestro autor presenta a la *validez* como la aceptabilidad cognoscitiva de un planteo según los criterios propios de cada disciplina (op. cit. p.211). Por su parte, la *verdad* es presentada como una forma específica de validez susceptible de contrastación empírica (ibid.). Esta concepción de "verdad" se debe a que nuestro autor se encuentra comentando la evolución de los distintos modelos del conocimiento y asume aquí la perspectiva del modelo de la ciencia empírica.

Para comentar brevemente lo antes mencionado diremos que la noción de "verdad" hace referencia al fundamento del conocimiento. Éste, en el paradigma griego, partía de la evidencia de las ideas (la imposición de las mismas al entendimiento de manera tal que no pudiera rehuirse) y las deducciones establecidas a partir de ellas. Luego, con el surgimiento de la ciencia empírica, el fundamento cognoscitivo se desplazó hacia la experiencia, mientras

que las ideas asumieron la tarea de ordenarla, describirla y explicarla. Finalmente, con el surgimiento de la física no newtoniana, las ideas dejan de considerarse como evidentes y pasan a tenerse como falibles, por lo que la experiencia pasa a formularse por medio del lenguaje para poder asumir una instancia intersubjetiva de validación (aceptación cognoscitiva); en este contexto, el concepto de "verdad" se comprende como una forma de aceptación cognoscitiva en función de la contrastación empírica (op. cit. pp.209-211).

Por su parte, la noción de validez nos permite, por un lado, afirmar que no solamente los conocimientos empíricamente comprobables son razonablemente aceptables, sino que el eje de la aceptabilidad de un determinado conocimiento subyace en los criterios propios de cada disciplina. Y, por otro lado, nos permite advertir que no todas las comunidades de hablantes podrían alcanzar la "verdad" de sus discursos, ya que no todo discurso posee un referente susceptible de contrastación empírica; entre éstas podemos encontrar a las comunidades filosóficas y religiosas, entre otras.

Sin embargo, esto no significa que sus postulados sean arbitrarios, caprichosos o impuestos; sino que el proceso metodológico por el cual se buscan motivos que generen convencimiento sobre un determinado asunto se da de acuerdo a reglas que son propias de cada juego de lenguaje. Éstas son "formulaciones de las condiciones de uso de las expresiones" (Ortiz, 2003, p.181), es decir que regulan qué expresiones son válidas en el marco de un determinado juego de lenguaje y qué expresiones no lo son.

Las formulaciones antes mencionadas son propias de cada juego de lenguaje y son determinadas por el uso del lenguaje que se efectúe en cada comunidad. Debido a esto, los *criterios* para buscar motivos que generen convencimiento varían de una comunidad de comunicación a otra, teniendo en cuenta la necesidad de una *instancia intersubjetiva* de validación mediante lenguaje y los diferentes usos que pueden hacerse del lenguaje.

Por lo expresado previamente es que no todas las comunidades pueden alcanzar la verdad de sus afirmaciones, ya que "verdad" es un tipo de validez propio de una comunidad de comunicación con instancias de validación que tienen en cuenta la experiencia sensible; pero todas las comunidades de comunicación pueden lograr la aceptabilidad cognoscitiva de sus postulados en el marco de su particular uso del lenguaje.



A partir de lo expuesto en este trabajo hablaremos principalmente de la validación del conocimiento y no de la verificación del mismo. El no poseer un referente susceptible de contrastación empírica hace imposible para el discurso filosófico acceder a la verificación de sus postulados, como lo hacen las ciencias empíricas. Sin embargo, sí le es posible pretender la validación (aceptabilidad cognoscitiva) de sus postulados mediante la presentación de razones formulables argumentativamente.

En el caso del discurso religioso ocurre algo similar a lo antes descrito, con la diferencia de que no posee un referente *actual* sino *escatológico*. Si bien volveremos sobre este punto en el capítulo 2, cabe anticipar aquí que éste puede observarse de forma indirecta en los hechos actuales mediante los *ojos de la fe*.

Existe también otra forma de referirse a la verdad, la *verdad pragmática*. Esta última hace referencia a una *vida verdadera*, es decir, una vida a la que se le "exige las mismas propiedades que las de una teoría verdadera: la coherencia, la ausencia de contradicciones, la correspondencia o conformidad con una realidad a la que prefigura y a la que apunta" (Ortiz, 2015, p.128).

En este sentido, la verdad pragmática nos presenta una noción realizativa de la verdad. En esta concepción un postulado es verdadero no porque las condiciones empíricamente observables existan independientemente de la enunciación; sino porque el sujeto que lo anuncia *realiza* las condiciones empíricamente observables necesarias para constatar su veracidad.

En otras palabras, la coherencia y ausencia de contradicción entre lo que se dice y lo que se vive (realiza) es lo que hace aceptable una acción y su correspondiente discurso (ibid.).

Esta concepción de la verdad es particularmente importante a la hora de pensar el lenguaje religioso. Éste, como veremos más adelante, tiene la particularidad de anunciar una realidad como un devenir escatológico y se manifiesta en acción y signos concretos de los creyentes en el presente. Por este motivo es que, en gran medida, toma la forma de una verdad pragmática, esto es, su aceptabilidad radica en la coherencia entre el discurso anunciado y las acciones concretas de las personas que lo anuncian.

## I.2. LA RACIONALIDAD

En este apartado realizaremos una recepción de aquellos conceptos que Ortiz emplea para el análisis de la racionalidad, los cuales también son importantes para la conformación del marco teórico que hará posible nuestro análisis de la categoría *sobrante*, con la particularidad de que nos permitirá ubicarla como parte de un entramado histórico-social significativo.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, entendemos por racionalidad al modo en que los hombres establecen relaciones y orientan sus acciones (Ortiz, 2000, p.167). Siguiendo con esta definición, se torna evidente que la racionalidad siempre se predica de una determinada forma de vida.

Una posible división interna que podemos plantear en la racionalidad es, según los principios mediante los que opera, entre racionalidad teórica y racionalidad práctica. La *dimensión teórica* consiste en aquello que "en Aristóteles es llamado *apofántica*, que produce y trabaja con conceptos, que procede con demostraciones y pruebas y que, en consecuencia, se la considera operando, como en su ámbito específico, en el conocimiento que alcanza resultados rigurosos y contundentes" (Ortiz, 2014, p.197) y su función consiste en "describir, analizar, explicar o predecir la realidad" (Ortiz, 2013a, p.120).

Por otro lado, la racionalidad posee, además, una *dimensión práctica* que es formulable en principios pragmáticos de procedimientos. Estos últimos son modos de existir en el mundo retenidos lingüísticamente en las llamadas interpretaciones (mítica, metafísica, religiosa o científico-secularizada) (Ortiz, 2000, p.136), las cuales se encuentran presentes

en la dimensión ilocucionaria de lenguaje. Al ser formuladas y compartidas por los seres humanos, estas interpretaciones no sólo sirven para informar sino para definir patrones de comportamiento.

Para comprender la racionalidad y su impacto en las relaciones de los seres humanos surgen las teorías de la racionalidad. Éstas parten del supuesto de que las acciones sociales son orientadas por diversas formas de *motivación*, entendida como *aquello que mueve al ser humano a actuar*. La más notable de estas orientaciones, en términos históricos, es la racionalidad teleológica, la cual identificaba las motivaciones de una acción con los fines que se intenta alcanzar. Desde dicha perspectiva, obrar racionalmente significa alcanzar los fines propuestos, empleando los medios adecuados y previendo los posibles efectos secundarios que pudieren surgir (op. cit. p.178).

Gracias a la difusión de la Ilustración, que llevaba consigo el paradigma de la racionalidad teleológica, ésta pudo diseminarse ampliamente y volverse una racionalidad social, es decir, "una forma de acción y comportamiento de los sujetos sociales individuales" (ibid.). Sin embargo, la paulatina mengua de la racionalidad teleológica torna la racionalidad social en una carga de burocratización de la vida de los individuos, ya que permanecieron sedimentados en ella varios mecanismos y procedimientos que otrora funcionaron como medios para la consecución de fines. Posteriormente, por haberse dejado de buscar dichos fines, perdieron su sentido y se convirtieron en meros formalismos vacíos.

Desde este punto de vista nos urge la necesidad, en primer lugar, de una *racionalidad procedimental* que permita consensos mínimos por medio de procedimientos argumentativos; en segundo lugar, de una *racionalidad social* que permita el desarrollo de una sociedad más justa (op. cit. p.134).

La racionalidad procedimental indica "un modo de entrar en relación con el mundo, con los otros y con uno mismo" (op. cit. p.123). Advertimos, a partir de esta definición, que no se trata de una realidad meramente instrumental sino que indica una manera específica de proceder al momento de establecer dichas relaciones.

La racionalidad social consiste en "una forma de comportamiento de los sujetos sociales individuales" (op. cit. p.178). Esta definición nos permite avistar un punto

importante: la racionalidad social se compone de pautas de comportamiento socialmente instituidas pero implementadas a nivel individual.

A su vez, es necesario la construcción de una teoría de la racionalidad que pueda recuperar esta última y formularla en algún tipo de lenguaje; teniendo presente dos posibilidades.

La posibilidad de una evaluación y crítica de dicha racionalidad con vistas a futuro. Esto debe hacerse no desde una posición que presuma la posesión de la verdad sino mediante procedimientos argumentativos que permitan el triunfo de las mejores razones (op. cit. p.190). Es importante este punto, ya que permite que la racionalidad no tenga un carácter meramente instrumental en la praxis social, política y económica; sino un carácter activo y creador en ella, reivindicando su faceta de racionalidad práctica (Ortiz, 2005, p.40).

Lo antes mencionado debe completarse con la posibilidad de una forma de vida en la que haya lugar para lo no enteramente previsible ni manipulable, aquello de lo que es mejor callar, según el apotegma wittgensteiniano; ya que la historia misma nos ha demostrado que en ella siempre ha existido un plus de irracionalidad (Ortiz, 2000, pp.190-191).

Compatibilizar ambas posibilidades no es tarea sencilla. Si se nos permite una comparación, diríamos que la historia es como el laberinto del minotauro, el cual presenta decenas de caminos por recorrer. Ortiz (op. cit.) compara la racionalidad con el hilo de Ariadna (p.190), el cual permite recorrer el laberinto sin perderse en su compleja estructura. En este contexto la irracionalidad es encarnada por la figura del minotauro, el hombre-bestia que todos desean evitar pero con el que tarde o temprano se encontrarán todos los que caminan por el laberinto.

Para comenzar a desentrañar ahora el enigma de la racionalidad social debemos introducirnos en ella por medio de la acción social significativa. Por su carácter eminentemente social no es de extrañar que, a diferencia de las otras acciones, la significatividad de ésta se constituya intersubjetivamente.

Así definimos a la acción social significativa como una acción lingüística susceptible de comprensión hermenéutica por medio de sus concreciones histórico-sociales.

Asimismo esta acción social significativa posee una dimensión pragmática comandada por un saber práctico, es decir que éste orienta las relaciones con el mundo natural, el social y el intersubjetivo. De este saber práctico es que se predica la racionalidad.

Analicemos más a fondo ahora sus elementos constitutivos: las *categorías pragmáticas*. Como ya dijimos, éstas orientan nuestra forma de relacionarnos, y lo hacen porque son, en sí mismas, ordenamientos normativos que entrecruzan creencias, valores y normas de conducta y que orientan acciones sociales. Estas acciones sociales se sedimentan en instituciones y conforman tramas culturales en que los individuos son socializados y adquieren su propia identidad. De estos procesos de sedimentación (acumulación progresiva de acciones sociales e interpretaciones de las mismas que conforma tramas culturales a lo largo del tiempo) surge la ideología (op. cit. p.180).

Nuestro autor entiende por ideología aquel plexo cultural en que se genera todo conocimiento históricamente situado, no según un modelo de lenguaje formal sino según modelos sintácticos semánticos simples (op. cit. p.166). Así, la ideología surge de las "relaciones vitales" que los grupos humanos establecen con los objetos, determinadas por deseos e intereses (Villoro, 2008, p.122).

Dichos intereses mueven a razonar de un modo determinado, aceptando unas razones, rechazando otras y deteniendo el proceso de crítica en el momento oportuno para evitar poner en cuestión las razones aceptadas. Los intereses no eliminan las razones, sino que dan cuenta de por qué, para ciertos individuos o grupos, ciertas razones son suficientes para sostener una postura sin ponerlas en cuestión (op. cit. pp.122-123).

Así todo conocimiento social es inevitablemente de carácter ideológico, ya que, por un lado, está anclado en una realidad social simbólicamente preformada por los procesos de sedimentación que mencionamos antes. Y, por otro, porque sería imposible encontrar un objeto social con el cual los individuos no mantuviéramos "relaciones vitales" determinadas por intereses. Desde esta perspectiva es imposible pensar desde un lugar no-social, no-histórico y no-ideológico.

Sobre este último punto Ricoeur (2002) afirma que la ideología tiene una función integradora (además de la función distorsionadora y legitimadora de la realidad), esto es, difundir la convicción de que determinados acontecimientos, valores o creencias son

constitutivos de la identidad misma de dicha sociedad (pp.354-355). Esto sirve para reforzar nuestro punto anterior sobre la racionalidad social como un hecho fundamentalmente ideológico, en el sentido de encontrarse anclada en aquel plexo cultural que integra y brinda unidad a una sociedad.

Si bien no podemos agotar aquí la reflexión acerca de la racionalidad social, sí podemos afirmar la importancia de su tarea, ya que radica en el análisis de las categorías pragmáticas que orientan nuestras acciones sociales y conforman la base ideológica de nuestro pensamiento. Urge pues el desarrollo de la racionalidad social, para elaborar una propiedad crítica de estas categorías, y de una racionalidad procedimental que haga posible evitar la violencia mediante consensos mínimos; ambas con el objetivo de arribar prontamente a una sociedad más justa, aunque este último paso requiera, inevitablemente, de la elección libre de las personas que conforman dicha sociedad y de la praxis política de los ciudadanos.

Volviendo ahora a la cuestión de la significatividad de las acciones lingüísticas es pertinente aclarar que nuestro autor retoma los planteos de Ricoeur, el cual afirma que la realidad está inscrita en caracteres sýgnicos; y el paradigma de signo es el texto (Ricoeur, como se citó en Ortiz, 2000, p.172).

Toda comprensión es mediatizada por signos que refieren a algo. Sin embargo existen muchas diferencias entre el discurso oral y el escrito:

- El discurso oral es comprendido principalmente como un acto de habla. El texto es comprendido principalmente como una significación objetivada, no es el acto de hablar sino lo dicho (Ortiz, 2003, p.198).
- En el discurso oral, hay una sobreposición del hablante con respecto a la oración que emite. En el texto hay un distanciamiento entre el mismo y su autor, es decir, se distancian la intención original del autor del significado que es posible reconstruir en el texto (op. cit. p.199).
- En el discurso oral el significado refiere una situación presente a los dos interlocutores. Por su parte el texto posee una referencia profunda, es decir que abre todo tipo de mundos (entendidos como tramas significativas implicadas en el texto) dependiendo de la dimensión del texto que observemos (Ortiz, 2000, p.172):

- Si observamos la dimensión asertórica, veremos que refiere mundos existentes.
- Si observamos la dimensión normativa, ésta guía la acción para construir mundos intentados.
- Finalmente, si observamos la dimensión utópica, veremos que señala mundos posibles.
- El discurso oral implica una relación de diálogo en la que ambos interlocutores están presentes; por su parte, el texto está dirigido a un público anónimo y, al leerlo, su escritor no está presente (Ortiz, 2003, p.199).

Interpretar un texto quiere decir intentar aprender su significación. Este intento necesariamente toma la forma de una reconstrucción y tiene el estatus de una conjetura. Esto último ocurre porque la significación no es obvia, es decir no es fácilmente accesible como en el caso de la significación del acto de hablar (op. cit. p.200).

Ahora bien, el distanciamiento entre el texto y el autor nos enfrenta a una encrucijada ¿Podemos prescindir del autor a la hora de interpretar el texto? Si por "autor" entendemos a los individuos aislados desde un punto de vista psicológico, entonces cabe prescindir de ellos. Sin embargo, si tenemos en cuenta la especificidad significativa del Documento de Aparecida, advertiremos que se trata de un documento de magisterio ordinario emitido por una institución organizada jerárquicamente como es la Iglesia Católica, en la cual el magisterio ocupa un lugar epistemológico preponderante como intérprete autorizado. Por este motivo no es posible prescindir de sus autores en cuanto a su función ministerial, por lo cual es necesario interpretar el texto en el contexto del mensaje pastoral de la Iglesia Católica (op. cit. p.201)<sup>3</sup>.

Ahora bien, debemos considerar también la dimensión pragmática del texto a fin de evitar lo que Ortiz considera "un fuerte sesgo semántico formal" (Ortiz, 1991, p.83). Según Ortiz (ibid.) la dimensión pragmática marca las exigencias de realización de los significados del texto; si éstas no se cumplen, el texto pierde su capacidad para orientar la acción, aunque conserve su carácter doctrinalmente correcto.

---

<sup>3</sup> Los textos de Ortiz no está presente el debate filosófico francés en torno a la muerte del autor.

“Distinguiría, pues, por motivos puramente analíticos, una doble validación del texto: una primera, interna, en la que la validación de los contenidos semánticos se produce en la medida en que los mismos se fundamentan a través de nexos de sentido y de significados, en el marco de la autocomprensión de la fe de la Iglesia Católica; una segunda, externa, en la medida en que los significados despliegan su capacidad significativa de forma realizativa, adquiriendo, entonces, poder de convicción y de orientación de acciones y comportamientos.” (Ortiz, 1991, p.83)

Un intento de reconstrucción del significado del texto deberá tener en cuenta necesariamente ambas formas de validación; tanto la interna dada por la fundamentación los contenidos semánticos, como la externa presente en las exigencias de realización que ameritan los significados.

### **I.3. ÉTICA DISCURSIVA Y ARGUMENTACIÓN**

Presentaremos aquí una recepción de la obra de Ortiz sobre la ética discursiva. Ésta nos facilitará el análisis del Documento de Aparecida por tratarse de un discurso pastoral, íntimamente relacionado con el discurso ético, pues (como ya veremos) ambos forman parte del conocimiento práctico.

La crítica del solipsismo cognoscitivo que desarrollamos en el apartado anterior nos lleva a plantear la recuperación de una racionalidad práctico-moral frente al relativismo o el escepticismo ético. La competencia comunicativa de los sujetos es la que nos permite recuperar la racionalidad práctica-moral. Pero ésta va más allá de la capacidad de los sujetos para producir acciones lingüísticas.



Habermas (como se citó en Ortiz, 2000, p.248) sostiene que la competencia comunicativa tiene que ver con la asignación de sentido de los actos de habla; pero además supone, en los intervinientes en el diálogo, la capacidad para producir y comprender acciones lingüísticas, el ser veraces y el aceptar procedimientos de autocorrección.

Dichos procedimientos de autocorrección, que se convierten en instancia de legitimación, se concretan mediante la interacción argumentativa para "reforzar la coacción no coactiva del mejor argumento con una dimensión éticamente vinculante" (Ortiz, 2011, p.80).

Así, las pretensiones para el diálogo racional demuestran su raigambre moral al definir a los sujetos intervinientes como personas, es decir como individuos autónomos que rechazan toda violencia en el proceso de comunicación, aceptando sólo los argumentos más convincentes (Ortiz, 2000, p.248).

La argumentación puede ser entendida de tres formas diferentes:

1. Como secuencia de juicios conectados por un indicador argumentativo. Uno de ellos es la tesis; el/los otro/s, los argumentos.
2. Como acción lingüística orientada a fundamentar la pretensión de validez de una expresión.
3. Como discurso donde se exponen pretensiones de validez controvertidas, tratando de alcanzar un acuerdo.

Es fácil observar que, tanto en la segunda como en la tercera acepción, se encuentra presente una concepción de la argumentación como forma de controversia lingüística en la que se busca alcanzar un entendimiento compartido basado en razones convincentes. Por este motivo es que consideramos que dichas acepciones son las definiciones del término "argumentación" más compatibles con la validez fundamentada en el uso de término por una comunidad de hablantes (op. cit. p.86).

El entendimiento compartido que hemos mencionado posee (según la teoría de la comunicación de Habermas) un carácter normativo, asentado en el potencial de las razones que lo sostienen; esto último nos permite afirmar que el entendimiento compartido no es arbitrario.

A pesar de esto último puede darse el caso que el entendimiento compartido sea engañoso. Para subsanarlo, Habermas propone la comunidad ideal de argumentación, la cual sólo es mencionada en el trabajo de nuestro autor (op. cit. pp.49-50). En dicha comunidad es posible acceder a los nexos de sentido que las razones generan, y así conocer la fuerza de convicción de las mismas es decir aquello que las hace aceptables o rechazables (Ortiz, 1991, p.75).

El entendimiento entre hablantes sólo es posible si se reconstruye racionalmente el poder vinculante de las razones, es decir su capacidad de organizar la experiencia y orientar las acciones de los implicados (ibid.). De esta forma es posible lograr un diálogo éticamente vinculante abierto únicamente a la fuerza de la convicción por medio de la argumentación.

Queda de esta forma definido como el conocimiento moral tiene su propia racionalidad específica de alcance universal y contiene sus propias instancias de validación formuladas por la ética discursiva (Ortiz, 2000, p.249).

A su vez, quedan explícitas las características propias de la ética discursiva: es *deontológica*, estado que establece el carácter vinculante de las normas morales; es *formal*, en tanto se ocupa de los procedimientos y la manera de conocerlos y legitimarlos; y es *trascendental*, porque centra su atención en el problema de la fundamentación del conocimiento moral (op. cit. p.248).

Una posible crítica que se puede plantear es el hecho de que la ética discursiva no considere el mundo de las pasiones y trate a los individuos como seres descarnados, en lugar de tratarlos como personas de carne y hueso (op. cit. p.251). En este sentido el aporte de la ética de la liberación puede resultar enriquecedor.

Como hemos mencionado previamente, una de las principales exigencias de la racionalidad práctica es la categoría de persona, la cual aparece como un ser ideal y descarnado. La ética de la liberación realiza un importante aporte al plantear a la persona como el resultado de una serie de procesos de personalización que se dan en el marco de un *nosotros* ético-histórico concreto (op. cit. p.252).

Así como la exigencia de racionalidad se refiere al reconocimiento de argumentos, las exigencias morales atañen al reconocimiento de las personas (Dussel, 1998, p.201). Pero

las personas, como hemos dicho, se sitúan en el marco de un *nosotros* concreto, esto es que suponen un aspecto *material* universal determinado por las condiciones de reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad (op. cit. p.192).

Por su parte, la ética discursiva realiza un importante aporte a la ética de la liberación (el aspecto *formal*) como es la búsqueda de soluciones mediante el consenso no coactivo de sujetos autónomos que rechazan toda violencia y solo aceptan los mejores argumentos (Ortiz, 2000, p.248). En un contexto regional donde los conflictos violentos se agudizan cada día, la ética discursiva brinda un importante aporte sobre la irracionalidad de la violencia (op. cit. p.256).

Por último, Dussel (1998) sostiene que no pueden aceptarse ninguno de estos aspectos sin el otro sino que deben darse ambos en simultáneo y articularse entre sí (p.199): lo deseable materialmente (como mediación para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y lo válido intersubjetivamente (como resultado del consenso no coactivo mediante la participación libre, autónoma, simétrica y responsable de cada sujeto afectado) (op. cit. pp.215-216).

#### **I.4. EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA**

Este último punto trata sobre la comprensión y el carácter epistémico del lenguaje de la filosofía en la obra de Ortiz. Esto es de vital importancia, dado que en este trabajo nos proponemos realizar una lectura filosófica de una categoría presente en un discurso escrito

religioso pastoral. Así las categorías aquí abordadas nos permitirán una mejor comprensión del lenguaje filosófico, de sus potencialidades y sus limitaciones.

Optamos por una concepción de la filosofía que incluya a la misma en el giro lingüístico y que privilegie su dimensión pragmática y sus implicancias sociales (Ortiz, 2000, p.139); nuestro motivo radica en que, al comprenderla de esta forma, se puede determinar, desde su dimensión pragmática, su estructura sintáctico-semántica (op. cit. p.140).

Esto último nos permite evitar la discusión acerca de qué es la filosofía, o acerca de si existe una filosofía universal o bien múltiples filosofías particulares. En su lugar interpretaremos el significado de la acción lingüística filosófica preguntándonos qué hacen quienes dicen que hacen filosofía cuando hacen filosofía; y mantendremos la posibilidad de evaluar si lo que hacen cumple con las pretensiones de validez implicadas en la misma acción (ibid.).

Analizaremos entonces en primer lugar a la filosofía misma, y luego dedicaremos un apartado al lenguaje propio de la filosofía.

- La filosofía: comenzaremos definiendo la filosofía como acción lingüística en un marco categorial pragmático que posee pretensión de universalidad y a la vez anclaje histórico (ibid.).

El hecho de que sea una acción lingüística significa que, en cuanto tal, no tiene objeto (ni su lenguaje un significado sintáctico-semántico definido), pero sí una orientación hacia todas las posibles representaciones de lo real que transmiten los demás juegos de lenguaje y formas de vida (op. cit. p.161).

Lo propiamente filosófico no está en lo que los demás lenguajes dicen de la realidad sino en el modo cómo lo dicen y en el modo cómo lo representan, es decir su marco categorial pragmático (ibid.).

El hecho de que se encuentre en un marco categorial pragmático significa que posee una comprensión de la realidad como elaborada a partir de una estructura sintáctico-semántica y, por tanto, con una pretensión de validez autoimplicada (op. cit. p.140).

Dicha pretensión de validez no se fundamenta en una experiencia religiosa o en sentimientos individuales o colectivos, sino en razones formulables argumentativamente (Ortiz, 2013a, p.211).

El hecho de que posea pretensión de universalidad y a la vez anclaje histórico nos permite identificar, analizar y reconstruir las categorías pragmáticas presentes en las distintas formas de lenguaje y de acción, buscando su universalidad desde la particularidad de nuestra situación histórica. Es importante aclarar que la pretensión de universalidad sólo es posible por medio del anclaje histórico, dado que es en la particularidad donde se concreta la universalidad; y el reconocimiento de la primera, un paso necesario para alcanzar esta última (Ortiz, 2000, p.161).

Teniendo en cuenta todo lo anterior postulamos que la tarea de la filosofía es aprender históricamente, a través de las categorías pragmáticas del lenguaje y la acción, los significados que operan en éstos; pues, entretejida y articulada en los juegos de lenguaje y en las formas de vida, existe la racionalidad en estado práctico (op. cit. p.162).

- El lenguaje de la filosofía: a partir de esto afirmamos que el lenguaje de la filosofía funciona como metalenguaje del lenguaje de la ciencia y del lenguaje natural. Por este motivo, lo que hace no es designar una experiencia vivida en cuanto tal, ni representarla abstractamente mediante estructuras; sino aprender la textura significativa imbricada en las diversas representaciones de la experiencia y darles una configuración con pretensiones de totalidad (op. cit. p.22). Es decir, el lenguaje filosófico se caracteriza por extender a una totalidad el sentido necesariamente parcial de la experiencia recogida por el lenguaje de la ciencia o el lenguaje natural (op. cit. p.23).

La filosofía busca comprender, analizar, reconstruir y definir las categorías primeras de los diferentes juegos de lenguaje y de las acciones correspondientes que implican; lo mismo que los significados objetivados en ellas. Dichos significados son los operantes pragmáticamente en los distintos juegos de lenguaje y formas de vida; pueden tener concreciones históricas o empíricas, pero a la filosofía le interesan en cuanto categorías universales del lenguaje y de la acción (op. cit. p.154).

A su vez debemos afirmar que el lenguaje de la filosofía es constitutivamente plural, pues, al tratarse de una acción lingüística, su marco pragmático universal se determina de acuerdo a la orientación que asume hacia los lenguajes específicos (op. cit. p.163). Según todo lo visto podemos afirmar que el lenguaje de la filosofía no tiene un objeto definido sino que elabora significados (op. cit. p.22). Así, la filosofía tiene acceso a modos de ver, de relacionarse, de existir y de actuar imbricados en el lenguaje cotidiano, en el lenguaje científico, en el lenguaje religioso y en los demás juegos de lenguaje. En cuanto modo de ver, es siempre la misma; pero como ve a través de los incontables modos de significar y de construir la realidad de todos los demás juegos de lenguaje, es siempre novedosa (op. cit. p.161).

Lo antes mencionado nos lleva a advertir que existe una tensión entre la filosofía y la ideología. Esta última surge de las relaciones vitales basadas en intereses y, por tanto, elabora y emplea categorías y significados de modo tal que permita fundamentar dichos intereses. Sin embargo, como hemos mencionado, la filosofía busca comprender y reconstruir estos significados como categorías universales del lenguaje; pero al hacerlo desoculta el carácter situado e interesado de los mismos, dejando en evidencia su componente ideológico.

No obstante lo anterior, ocurre que toda categoría de lenguaje es elaborada de forma social y, por tanto, surge dentro de una realidad simbólicamente performada por un plexo cultural, es decir por una ideología. Así se desarrolla una tensión entre ideología y filosofía en la cual esta última descubre un carácter interesado y situado en las categorías que busca universalizar, pero son ese mismo interés y esa respuesta a una situación concreta los que posibilitaron el surgimiento de dichas categorías en primer lugar.

**CAPÍTULO 2: EL LENGUAJE DE LA RELIGIÓN DESDE LA  
PERSPECTIVA DE GUSTAVO ORTIZ**

Para comprender ahora el lenguaje religioso hay que tener en cuenta tres aclaraciones: En primer lugar, Ortiz (2003, pp.168-169) afirma que el término "religioso" refiere a un tipo de actividad con diversas formas de externalización, realizada por uno o más individuos, caracterizada por poseer un "sentido" (más adelante profundizaremos en este término) que es vivido por los sujetos involucrados.

A su vez, es importante señalar que cuando nuestro autor habla del lenguaje religioso nos estamos refiriendo específicamente al lenguaje religioso judeo-cristiano, el cual se caracteriza por expresar la experiencia de un pueblo que se considera conformado por la intervención directa de un Dios personal en un proyecto histórico de salvación. Por último, debemos tener en cuenta que Ortiz analiza el lenguaje religioso en el contexto de la modernidad tardía de América Latina.

## **II.1. EL LENGUAJE RELIGIOSO**

Analicemos ahora cada punto en particular, comenzando por el primero, que trata sobre el término "religioso". Para esto explicaremos punto por punto qué implicancias tiene la referencia dada por nuestro autor a dicho término.

Afirmar que la religión es una actividad equivale a afirmar que es una construcción de la razón práctica, aquella que se encuentra coimplicada en la acción y se dedica a orientarla hacia un fin, para responder a preguntas relacionadas íntimamente con el sentido. Volveremos sobre esto más adelante.



Esta actividad a su vez posee ciertas formas de externalización, es decir de transposición de la experiencia religiosa al marco intersubjetivo, por medio de "formas de exteriorización lingüística escritas o habladas, conductas rituales y expresiones simbólicas, pautas de acción e interacción, sistemas de comportamiento definidos por ciertos marcos institucionales (...)" (op. cit. p.171). Este punto se encuentra implicado en el siguiente, ya que, para que una acción posea carácter intersubjetivo es necesario que pueda "salir" del ámbito propio del individuo aislado por medio del lenguaje, los símbolos, las instituciones, etc.

El hecho de que la religión pueda ser realizada por múltiples individuos denota su carácter intersubjetivo. Este remite a los "comportamientos atravesados de significación" (Ortiz, 2014, p.202) compartidos, dado que es la intersubjetividad del grupo lo que permite establecer un sentido en común para las acciones que se hace presente en todos sus participantes; y es este sentido el que constituye a las acciones como tales.

Este punto es particularmente importante debido a que las certezas que parten de las experiencias de la intersubjetividad son capaces de ganar la confianza más profunda y radical de la existencia, ya que se afirman con "la fuerza del testimonio" e "interpelan la libertad" (Ortiz, 2011, p.197). Ante tales apelaciones cabe tanto la adhesión razonable como la crítica racional, pero no la indiferencia existencial que nos llevase a pensar que la postura asumida no atraviesa completamente nuestra existencia.

Finalmente la actividad "religiosa" se encuentra orientada por un sentido. Ortiz (1991) sostiene que este último no consiste en una comprensión hermenéutica del pasado histórico (p.78), sino en la "intención" o "dirección" que recibe una acción en vistas a conseguir una determinada finalidad; esto es lo que con-forma las acciones haciéndolas propiamente humanas. El sentido, a su vez, surge de la interpretación de la realidad realizada por algunos seres humanos, la cual perciben como extremadamente compleja; esta complejidad es lo que imposibilita el conocimiento absoluto de la realidad a la vez que autoriza los múltiples intentos de interpretación de la misma, entre ellos el religioso.

En el caso de la religión, dicha interpretación "implica la creencia en un ser trascendente al que se le atribuyen distintos atributos y propiedades" (Ortiz, 2003, p.169). Orientar nuestras acciones según dicho sentido significa actuar "como si" este Ser

Trascendente existiera, lo cual tiene fuertes implicancias tanto para las acciones realizadas en la vida cotidiana, como para aquellas realizadas frente a las situaciones límites que debemos afrontar (ibid.).

## **II.2. LA ESPECIFICIDAD DEL LENGUAJE RELIGIOSO JUDEO-CRISTIANO**

En segundo lugar, nos encontramos frente a la experiencia de personas que consideran que un Dios personal se ha revelado en su *historia* y que los ha constituido como pueblo primero y como comunidad después. Por tanto, en la concepción judeo-cristiana, a Dios "sólo podemos conocerlo, en cuanto se manifiesta históricamente, en el cuerpo, en las acciones y en la palabra" (Ortiz, 2011, p.176) dado que la experiencia original de ello fue histórica, por lo que sólo cabe esperar otras revelaciones de la misma clase, o bien posibles reinterpretaciones de la experiencia original.

A su vez, dentro del lenguaje religioso judeo-cristiano distinguimos, en principio, dos grupos de lenguaje: el lenguaje de la revelación y el lenguaje de la fe.

El primero se encuentra contenido en las escrituras y es aquel que recepciona directamente el mensaje divino. El segundo ya es una interpretación del lenguaje de la revelación; sin embargo, es "una interpretación inmediata y no tematizada" (Ladrière, como se citó en Ortiz, 2003, p.190); es decir que es una interpretación realizada relativamente cerca del discurso de la revelación en términos temporales y sin una reflexión racional y crítica profunda en torno a su contenido.

Siguiendo con su descripción, cabe destacar que el lenguaje de la fe "está constituido básicamente por contenidos significativos religiosos, que pueden suministrar una interpretación de la historia y de la condición humana" (Ortiz, 1991, p.83). Y, dado que dichos contenidos refieren a la condición humana, Ortiz (op. cit.) sostiene que no constituyen solamente un modo de conocer, sino de existir; por este motivo es que, en cierta medida, sólo es posible comprenderlos si se los vive (p.84).

Otra característica del lenguaje de la fe viene dada por una característica de la creencia religiosa: la autoimplicación.

Ortiz (op. cit.) considera que la fe "...es el nombre que toma la acción religiosa libre dirigida a un Dios personal. (...) es la respuesta a una interpelación de ese Dios, que se revela en la historia y siempre viene mediado por testigos" (p.131). Por tanto, al considerar a la fe como una respuesta libre a una interpelación, y considerando que, siendo una interpelación a nuestra libertad, es capaz de ganar la confianza más profunda de nuestra existencia (Ortiz, 2011, p.197), entonces es razonable sostener que la fe es autoimplicativa al hombre que la profesa.

Este carácter autoimplicativo nos permite observar en el acto de fe una dimensión netamente pragmática. Y es dicha dimensión la que "marca aquellas exigencias de realización que conllevan los significados" (Ortiz, 1991, p.83). De esta forma, el afirmar la profesión de fe sobre determinados postulados, supone la adhesión personal, en la práctica, a lo que dichos postulados implican.

La ausencia de contradicción entre lo que una persona o grupo postula y lo que hace es lo que nuestro autor denomina *coherencia performativa*. Esta característica es importante ya que se encuentra directamente relacionada con la pretensión de validez del lenguaje de la fe. Volveremos sobre este punto más adelante.

Este es el lenguaje en donde los cristianos confiesan sus creencias y experiencias religiosas acerca de un Dios que se revela en la historia y por la palabra, e invita al diálogo.

Sin embargo, el lenguaje de la fe es interpretado por una tercera forma de lenguaje religioso, el lenguaje teológico. Se trata de una interpretación tematizada del lenguaje de la revelación, generalmente más distanciada en el tiempo y mediada por el lenguaje de la fe,

con una función explicativa actualizadora y comentadora, esto es, busca suministrar criterios para fundamentar lo que se diga en el lenguaje de la fe acerca de Dios.

Ortiz (2011) afirma que aquello de lo que se habla y lo que se dice en la teología, es decir la referencia y el contenido significativo respectivamente, es idéntico en el lenguaje de la teología y de la fe (p.75); la diferencia está dada más bien por la estructura y las reglas de funcionamiento, ya que el lenguaje teológico se caracteriza por ser un lenguaje argumentativo.

Así, el lenguaje de la teología judeo-cristiana se constituye como un metalenguaje del lenguaje de la fe, dado que "está orientado a especificar criterios, para hablar acerca de Dios, en el lenguaje religioso" (op. cit. p.78). Por este motivo una de sus normas más básicas es que debe atenerse al discurso dado en el lenguaje de la fe, no puede crearlo. Su tarea consiste, más bien, en identificar el sentido de las expresiones de dicho lenguaje, tal cual ha sido creído y transmitido por la comunidad, por medio de la comprensión hermenéutica.

La comprensión hermenéutica resulta imposible si quien intenta realizarla adopta frente a la realidad una *actitud objetiva*. Para entender esto, consideremos primero el concepto de *actitud*.

Nuestro autor postula que una *actitud* (o *toma de posición*) "...se refiere a la constitución misma de la experiencia" (op. cit. p.76), es decir, una manera particular de abordar la realidad en el momento de tomar contacto con ella. Por lo dicho, nos resulta posible afirmar que dicha actitud es *a priori* del contacto con la realidad, por eso Ortiz (1991) la denomina también *actitud primera* (p.73), aunque evita el debate sobre si dicha constitución de la experiencia tiene un carácter hermenéutico-trascendental o histórico-empírico (op. cit. p.76).

Teniendo en cuenta lo antes mencionado, Ortiz (1991) entiende por *actitud objetiva* "...una toma de posición primera frente a la realidad en la que ésta (...) es considerada como compuesta por cosas, entidades o procesos explicables, predecibles y manipulables" (p.73). De esta forma, intentar abordar el lenguaje de la fe como algo pasible de ser explicado, predicho o incluso manipulado implicaría una confusión de ámbitos de experiencia, lo cual redundaría en inevitables reduccionismos.

Para explayarnos en este punto puede resultar muy valiosa la perspectiva de Gadamer. Según este autor, en toda comprensión de la tradición opera el principio de la *historia efectual*, entendida como la conciencia del propio sujeto de estar determinado por aquello producido por el curso de la historia (Gadamer, 1993, p.4). Ésta le permite al sujeto percatarse de la situacionalidad de su conocimiento, es decir el hecho de que su conocimiento de encuentra limitado producto de las mencionadas determinaciones históricas (op. cit. p.188).

Teniendo en cuenta esto último, se hace fundamental para la comprensión hermenéutica el desplazarse hacia el horizonte histórico desde el que habla la tradición (entendiendo el *horizonte histórico* como aquello que su situación histórica les permitía observar); el no hacerlo solo podría dar pie a malentendidos y confusiones, pero no verdadera comprensión (ibid.). Este "ponerse en los zapatos del otro", comprender su forma de ver el mundo y de vivir en él, es clave en la comprensión hermenéutica necesaria para dilucidar el sentido original de cualquier lenguaje; en el caso que nos ocupa, el lenguaje de la fe.

Aquí vemos aparecer una idea que será clave más adelante: el sentido de las expresiones del lenguaje está íntimamente relacionado con la forma de vida y apertura al mundo de la comunidad que lo utiliza; ya que es ésta (en su calidad de *regla de conducta*) la que contiene los criterios de sentido y sinsentido necesarios para el uso del lenguaje en un mundo situacional correspondiente (Apel, 1985a, p.344). En el caso concreto del lenguaje religioso, la creencia religiosa es la que inaugura una forma de vida específica practicada por una comunidad, que a su vez se refleja en su uso del lenguaje. Volveremos sobre ello más adelante.

### **II.3. EL LENGUAJE RELIGIOSO JUDEO-CRISTIANO EN LA MODERNIDAD TARDÍA LATINOAMERICANA**

En tercer y último lugar, la circunscripción de nuestras consideraciones sobre el lenguaje religioso al contexto temporal de la modernidad tardía y espacial de América Latina es un punto a desarrollar. Inclusive podemos advertir que se encuentran íntimamente relacionadas, ya que "la historia de la Iglesia en el continente ha estado entretejida con la organización política y con los sistemas económicos, inicialmente, los de la Colonia, y con posterioridad, con los de la errática radicación de la modernidad" (Ortiz, 2015, p.131).

Tomando en primer lugar el contexto espacial de América Latina, constatamos que la religión cristiana (en una de sus expresiones históricas como es la Iglesia Católica) tuvo una presencia importante en el ámbito de la cultura latinoamericana "a la que otorgó una identidad compleja, pero indeleble" (op. cit. p.132).

Fue la Iglesia Católica la que se encargó de los centros educativos y culturales durante la época de la Colonia, hecho del que se deriva su capacidad de incidencia política (ibid.). Muchos sectores de la Iglesia participaron de las gestas independentistas y la instauración de las repúblicas modernas (con una influencia cultural más moderada, en algunos casos).

Hoy día, la Iglesia se enfrenta a la secularización de la sociedad latinoamericana, proceso por el cual las manifestaciones culturales se ven vaciadas de su fundamento religioso. Por este motivo se encuentra en una posición de diálogo con la cultura actual en lugar de ejercer una influencia directa sobre la misma.

Si consideramos ahora el contexto temporal de la modernidad tardía, advertimos que no es posible explicar los procesos de constitución de las sociedades latinoamericanas sin tener en cuenta las categorías de racionalidad social y modernidad en su concreción europeos (Ortiz, 2005, p.43). Esto se debe a que el desarrollo de nuestras sociedades latinoamericanas se da en un contexto de relación e intercambio con las sociedades europeas, quienes en dicho momento se encontraban experimentando el auge de la modernidad y la posterior irrupción de la modernidad tardía.

Max Weber (como se citó en Ortiz, 2013a) sostiene que la modernidad se caracteriza por la extensión de la vida burocratizada a todo ámbito social (la educación, el Estado, los

partidos, la Iglesia, por ejemplo) originada por las ventajas de su naturaleza técnico-formal (p.45), tales como su eficacia en la realización de tareas o sus criterios objetivos en la toma de decisiones.

Sin embargo, esto tiene un costo. El análisis funcional de la realidad con el fin de explicarla y dominarla emplea una estructura matematizada que, si bien maximiza la predictibilidad del conocimiento, no da lugar al planteo de preguntas sobre el sentido o la finalidad.

Así, el desarrollo de la modernidad reorganiza nuestra sociedad ordenando todos los aspectos de nuestra vida, volviéndonos predecibles en nuestro funcionamiento y eficaces en la consecución de objetivos; pero, al mismo tiempo, asfixiando la búsqueda de un sentido (ibid.). Este vaciamiento de sentido, que en la modernidad tardía alcanza niveles insoportables, llegando a los extremos del nihilismo, erosiona progresivamente la capacidad de la religión para fundamentar las relaciones sociales.

La llamada *crisis del fundamento* de finales del Siglo XIX provocó la caída del conocimiento teórico como última garantía de todo saber, y permitió el surgimiento, en su lugar, de la racionalidad como modo de legitimación. Siendo que la racionalidad no se predica de la naturaleza sino de las acciones humanas, es correcto decir, primero, que pertenece al ámbito del conocimiento práctico y, segundo, que no se encuentra solamente en el individuo sino también en las instituciones, la cultura, las tradiciones, el lenguaje cotidiano; por este motivo es que hablamos de *racionalidad social*.

Ésta misma es la que "asoma y se trasunta en los procesos políticos, en las manifestaciones religiosas, en la organización del Estado, en la práctica de las instituciones educativas y científicas, y por cierto, en la actividad económica de producción de bienes servicios" (Ortiz, 2005, p.43).

Un claro ejemplo de esto lo observamos en el proceso político de la llamada *generación del '80* en Argentina; una organización burocrática del Estado, influencia del positivismo científico en la ciencia y educación, implementación de la economía de mercado.

Ortiz (2003) sostiene que explicar los procesos sociales mediante esta perspectiva implica una opción filosófica por el sentido (p.80), entendiendo éste como la intención de una acción hacia una finalidad predeterminada; concepción que nos abre la puerta a varias

consideraciones que abordaremos en breve. Antes de eso, solamente comentar que el sentido aparece nuevamente como un elemento constitutivo de la acción humana, aquello que la conforma, ya que allí donde parecía que se encontraba frente a su crisis final, en lugar de desaparecer, simplemente se transfiguró en una nueva expresión de sentido, la racionalidad social.

#### **II.4. LENGUAJE RELIGIOSO Y FORMA DE VIDA**

Nos aproximamos ahora a las consideraciones derivadas de la concepción de *sentido* que hemos dado. En primer lugar, sostiene nuestro autor que el sentido de una acción está íntimamente vinculado con la racionalidad de la misma (ibid.), ya que es esta última la que permite el arreglo de medios hacia fines que supone la intención hacia una finalidad (Ortiz, 2000, p.178). En segundo lugar, que las acciones humanas y, por extensión los procesos resultantes como la sociedad y la historia, son comprensibles y explicables, dado que se encuentran constituidas por el sentido (Ortiz, 2003, p.80). Finalmente, como ya hemos mencionado, en el caso de la religión dicho sentido proviene de una interpretación de la realidad, considerada como extremadamente compleja e irreductible a explicaciones parciales; es este último punto el que marca los límites del conocimiento científico o filosófico, a la vez que posibilita el intento religioso: máximo intento de construcción significativa de la realidad (op. cit. p.169).

Teniendo presente lo anterior, procederemos a analizar el lenguaje religioso mientras es empleado en su correspondiente forma de vida; y advertimos, en primer lugar, que parece



tener sus propias reglas de validación y significatividad. Este punto es sumamente importante.

Uno de los principales desafíos lanzados por la ciencia empírica al lenguaje religioso es su capacidad asertiva, es decir, capacidad de afirmar la existencia objetiva de un Ser Trascendente al que denomina Dios. La tradición positivista, presente en la ciencia, afirma que no se puede tener por referencia del lenguaje nada que no sea un fenómeno empíricamente verificable; por este motivo muchas de las realidades que la religión referencia con su lenguaje no pueden ser tenidas como tales, ya que no cumplen el requisito de la mensura empírica.

Una posibilidad para resolver dicho dilema consiste en afirmar que el lenguaje religioso es significativo en la medida que externaliza o dispara sentimientos o experiencias en los creyentes (Ortiz, 2011, p.41). De esta forma, sería significativo para ellos y estaría cargado de una capacidad de persuasión que permitiría satisfacer expectativas propias; pero, siendo los sentimientos algo absolutamente subjetivo y, por tanto, intransferible, resultaría imposible defenderlo a través de razones intersubjetivamente argumentables (op. cit. p.42).

Otra posible solución consiste en negar al lenguaje religioso toda pretensión veritativa y afirmar que todo su significado consiste en efectos perlocucionarios (op. cit. p.65). Así, podrían ser válidas las fórmulas del bautismo y de todos los sacramentos; sin embargo esto no rescata uno de los elementos principales de lenguaje religioso: la profesión de fe. El creyente, al profesar su fe, está afirmando que aquello a lo que refiere existe independientemente de sus deseos, sentimientos o los efectos que pueda tener sobre él, es decir que emplea un lenguaje con pretensión veritativa (op. cit. p.43).

De esta forma incluso la fórmula de los sacramentos resulta impracticable. En principio, esta última supone una creencia en los efectos que este sacramento produce y en la autoridad de quien lo dispensa; sin embargo, la creencia en dicha autoridad supone la creencia en la fuente de emanación de dicha autoridad, la cual es la voluntad de dicho Ser Trascendente del cual se afirma su existencia y el conocimiento de su voluntad por medio de la profesión de fe; a su vez, la creencia en el efecto del sacramento supone la creencia en la causa de dicho efecto, que resulta ser el mismo Ser Trascendente del que se afirma su existencia, voluntad y poder en la profesión de fe (op. cit. p.66).

Por este motivo es que en el lenguaje religioso no sólo encontramos enunciados performativos sino también constatativos. El lenguaje religioso no solamente implica un compromiso del sujeto hablante sino la creencia en que lo que se afirma tiene una existencia extra-lingüística (Ortiz, 2003, p.204).

Para intentar resolver el desafío planteado, Ortiz (2011) sostiene que "la verdad de los enunciados religiosos tiene una resolución diferente a la verdad de los enunciados científicos" (p.37). Afirma nuestro autor que una noción realizativa de la verdad permite el uso de una dimensión ilocucionaria que puede alojar una pretensión de validez pasible de ser satisfecha por el lenguaje religioso (op. cit. p.193); esta solución, a primera vista, parece retrotraernos al problema de los sacramentos y la fórmula de fe, pero lo cierto es que consigue resolverlo por medio de otra vía.

Siguiendo esta línea argumentativa sostenemos que el *ser*, al manifestarse, provoca en el existente experiencias radicales, esto es, percepciones sensoriales atravesadas por el sentido (op. cit. p.128).

De esta forma nos encontramos nuevamente con un tipo particular de lenguaje religioso, el lenguaje de la revelación; aquel que instauro, a la vez que anuncia, un nuevo modo de ser y estar en el mundo del ser humano en cuanto existente histórico, una particular *forma de vida*.

Una forma de vida consiste en un entramado de reglas que regula la conducta lingüística intersubjetiva de las personas; reglas que rigen el uso del lenguaje, el cual, a su vez, determina los significados. Esto no es un dato menor, ya que la determinación de los usos y significados permite determinar a su vez las instancias de validación de dicho lenguaje, entendiendo por estas últimas aquello que lo hace creíble o aceptable. Siendo así, se entiende que las instancias de validación del lenguaje religioso en su totalidad le sean inmanentes, es decir que dichas instancias existen solamente en el marco del propio lenguaje religioso y de la forma de vida la comunidad lingüística religiosa.

Esto último genera aparentemente un problema de aislamiento de dicha comunidad, ya que, si los postulados constatativos son válidos según los criterios internos de dicha comunidad de hablantes, entonces aquellos hablantes ajenos a dicha comunidad no tendrían ningún criterio para medir la validez de dichos postulados, pues no comparten las instancias

de validación propias de esta comunidad. Nuestro autor soluciona este problema apelando a un aspecto humano intersubjetivo que trasciende todas las comunidades comunicativas particulares: la coherencia performativa entre el discurso y la acción, la ausencia de contradicción entre lo que los miembros de dicha comunidad dicen y lo que hacen.

Para explicar esto más a fondo, en el caso particular del lenguaje religioso no se supone un estado de cosas previamente existente sino que éste instaure, es decir realice, uno nuevo. De esta forma, Ortiz (2015) "...habla, así, de una vida verdadera, a la que se exige las mismas propiedades que las de una teoría verdadera: la coherencia, (...) la correspondencia o conformidad con una realidad a la que prefigura y a la que apunta" (p.128).

Esto tiene una implicación inevitable, la validez de dicho lenguaje puede pensarse de forma independiente de una resolución fáctica, pero no de la resolución posible de las pretensiones que implica (Ortiz, 2011, p.193). Esto es, puede pensarse la validez del lenguaje religioso independientemente de que los hechos empíricamente comprobables *actuales* (volveremos sobre esto último más adelante) no lo señalen, pero es condición necesaria y suficiente de su validez el hecho de que, quienes lo utilizan, actúen de forma tal que realicen aquello que anuncian.

En este marco, la existencia de Dios se establece no como un dato empíricamente verificable ni una conclusión lógicamente derivable sino como una resolución posible de las pretensiones que implica. Así, la expresión judeo-cristiana *Dios existe*, que refiere a un estado de cosas posibles, satisface condiciones de validez, si quienes la pronuncian viven la fraternidad y la justicia que la existencia de Dios les exige, alcanzando así la coherencia performativa. La realidad de Dios es un presupuesto del que derivan las exigencias de la razón práctica comunicativa (ibid.).

Así, la presencia de los cristianos en la historia viviendo la fraternidad y la justicia no demuestra la existencia de Dios según los criterios de la verdad empírica, pero sí crea una convicción suficientemente sólida como para actuar en base a ella (ibid.), es decir que alcanza un grado cierto de validez cognoscitiva. En otras palabras, la validez del lenguaje religioso está dada en "la capacidad que presuntamente exhibe el lenguaje religioso para fundar sentido y, sobre todo, para encauzar de manera significativamente eficaz el compromiso social de los creyentes" (Ortiz, 1991, p.77).

Una implicancia vital de esta última cita es la íntima relación entre el fundamento dado por el sentido y la acción resultante que lo concreta. Esto es enunciado también por Ortiz (op. cit.) cuando postula que el sentido sólo es tal cuando provoca posicionamientos que se traduzcan luego en acciones (p.78).

## II.5. FORMA DE VIDA RELIGIOSA Y ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Según lo antes mencionado, el lenguaje y la forma de vida religiosa cristiana no sólo da sentido a la vida de los cristianos sino que presume ser *verdadero*, esto es, postula una correspondencia entre lo que dice y aquello acerca de lo que habla. Lo particular se encuentra en que esa referencia adquiere la forma de un devenir escatológico (Ortiz, 2011, p.42), esto quiere decir una finalidad última hacia la que tiende toda la historia.

Este concepto tiene múltiples implicaciones. En primer lugar, cabe aclarar que dado nuestra definición de *escatología*, ésta no es necesariamente un concepto religioso; así puede darse el caso de una escatología religiosa (como la que nos ocupa) o el de una escatología secular (la marxista, por ejemplo); esta misma noción es desarrollada en *Escatología Occidental* (2010) de Jacob Taubes.

En segundo lugar, pone de manifiesto una realidad que no tuvimos en cuenta hasta ahora, el devenir, es decir el cambio ordenado hacia una finalidad. Este concepto nos retrotrae a un concepto que ya mencionamos antes, la *actualidad*; por este último entendemos la situación por la cual un hecho ocurre en el mismo momento en que es percibido, es decir en

el *presente*. Si observamos con atención, veremos que éstos son la clase de hechos que estudia la ciencia empírica (aquella que lanzó el desafío de la capacidad asertiva originalmente).

Por otro lado, aquella realidad a la que refiere el lenguaje religioso se caracteriza por ser escatológica, es decir que no toma la forma de un hecho contemporáneo a su observador sino más bien de una tendencia hacia la que todos los hechos actuales convergen. Esto lo expresa muy bien Bloch (cómo se citó en Ortiz, 2015) "La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, en dirección a la patria donde nadie ha estado todavía" (p.129).

En tercer lugar, advertimos que si bien lo escatológico por definición no es actual, ocurre que, al suponer tendencia en todos los hechos, dicha tendencia reviste el carácter de actualidad de los hechos en los que es supuesta; en otras palabras, es actual en cuanto que expresa un deseo de sentido o finalidad en el presente. Por esto es que el devenir escatológico al que hace referencia el lenguaje religioso se hace presente de forma indirecta en la actualidad de los hechos que observamos por medio de dicha tendencia.

Esto significa que, si bien la verificación de los hechos empíricos *actuales* puede no corroborar aquello a lo que refiere el lenguaje religioso, los cristianos pueden experimentarlo como presente en la historia por medio de los *ojos de la fe* (Ortiz, 2011, p.42) a la vez que lo anuncian a otros a viva voz.

Por todo lo dicho, podemos afirmar que el lenguaje religioso emplea para su legitimación argumentos que "no se abrochan en razonamientos lógicamente apodícticos; caen, más bien, en el ámbito del conocimiento práctico, en el de la acción humana" (Ortiz, 2014, p.213). Por este motivo, estos argumentos se encuentran coimplicados en las acciones mismas, ya que dicha dimensión práctica se vuelve efectiva en la capacidad de orientar dichas acciones (op. cit. p.197), de este modo sólo podemos ver la dimensión práctica operando cuando ésta orienta las acciones de aquellos que pregonan estos postulados como verdaderos, y lo que nos permite medir la fuerza del argumento es el grado de la ya mencionada coherencia entre el discurso y las acciones de los hablantes.

Esto último hace que los mencionados argumentos carezcan de la necesidad y universalidad propias del conocimiento teórico, sino que se caracterizan por su contingencia y su falta de garantía en la consecución de sus objetivos, pues tienen su origen en la voluntad libre del sujeto (ibid.). Así, al argumentar a través de las acciones realizadas, el sujeto emisor

del discurso no tiene ninguna garantía de generar convencimiento en su interlocutor ya que, a diferencia del conocimiento teórico, el conocimiento práctico no es universalmente válido, esto se debe a que no parte de principios evidentes a la razón sino de interpretaciones posibles de la realidad como un todo.

Las diferentes interpretaciones de la realidad surgen para responder a la escasez de sentido que padecemos los seres humanos, pero es la inmensidad de esta escasez la que genera la gran cantidad de posibles interpretaciones de la realidad y la gran cantidad de diferencias, e incluso contradicciones, que existen entre una y otra. Por ejemplo, el concepto de *Dios* resulta fundamental para la interpretación cristiana de la realidad, pero es totalmente intrascendente para la interpretación hedonista del mundo, e incluso tiene una connotación negativa para cierta interpretación marxista.

A pesar de esta y otras muchas diferencias que existen entre las distintas interpretaciones, todas tienen la misma función: brindarnos a los hombres un sentido, una orientación para todas nuestras acciones a lo largo de nuestra vida. En palabras de nuestro autor "Se puede vivir, honesta y seriamente, una existencia auténtica sin Dios (...). Y se puede vivir, honesta y seriamente, una existencia auténtica creyendo en Dios..." (Ortiz, 2011, p.130).

Si observamos atentamente, encontramos aquí un punto de semejanza entre la ciencia y la religión: ambas son objetivaciones de la razón práctica destinadas a responder a los desafíos que amenazan nuestra supervivencia como individuos y como especie (op. cit. p.183) como pueden ser la escasez de recursos y la escasez de sentido. Lo que es importante tener en cuenta aquí es que, en cuanto tales, son un entramado de *razones* con una naturaleza propia cada una; entendiendo por *razones* "entidades formuladas en un lenguaje, (...) con una existencia pública e intersubjetiva, con pretensiones cognoscitivas en sus ámbitos propios, (...) orientadas a provocar convencimiento sin recurrir a la violencia" (op. cit. p.186).

## II.6. LENGUAJE RELIGIOSO Y RAZONES PRÁCTICAS

Esta definición trae consigo varios elementos que podemos analizar. En primer lugar, el hecho de que las razones estén formuladas en un lenguaje da cuenta de su carácter *público e intersubjetivo*, ya que, por definición, no existe lenguaje privado. Esto se relaciona íntimamente con el tema del *convencimiento*; cuando se busca unificar los esfuerzos de todo un grupo humano para superar aquellos desafíos mencionados existen dos vías: la violencia y el convencimiento. La primera nos remite a formas de trabajo forzado como la esclavitud, u otras similares sobre las cuales no profundizaremos; la segunda es la que nos preocupa, el *convencimiento* es aquella facultad de generar *convicción* en el Otro de que una determinada interpretación de la realidad verdaderamente puede proveer de sentido a nuestras vidas. Esta capacidad es la que nos permite a los seres humanos unificar esfuerzos sin recurrir a la violencia, preservando los unos a otros de todos los perjuicios que ésta implica.

En segundo lugar, observamos que sus pretensiones cognoscitivas se remiten a sus *ámbitos propios*, esto se encuentra íntimamente relacionado con la noción de juegos de lenguaje que explicamos previamente. Resumidamente, cada comunidad de hablantes tiene sus propias formas de usar el lenguaje y sus propias formas de validar el conocimiento conforme a la forma de vida que practiquen.

En tercer lugar, Ortiz (1991) sostiene que las razones sólo son comprensibles si se puede acceder a sus pretensiones de validez y aprender su capacidad de organizar la experiencia y orientar la acción de los implicados (p.75). Es decir, solamente podremos comprender una determinada razón solamente si advertimos las circunstancias en que ésta se puede considerar válida y, a la vez, descubrimos de qué manera puede configurar la experiencia y acción de los implicados.

Volviendo ahora al tema del lenguaje religioso, una forma de performatividad particularmente propia del mismo es su carácter autoimplicativo, es decir implica un

compromiso de cara al futuro, "no sólo significa sino que realiza lo que significa" (Ortiz, 2003, p.184).

Así, el lenguaje religioso posee un sentido realizativo, en la medida en que introduce una experiencia, una realidad, un nuevo modo de estar en el mundo; en definitiva, una nueva forma de vida. Esto provoca que posea una noción realizativa de la verdad, es decir la comprensión de los enunciados no está dada sólo por la posibilidad de pensar cuál sería el caso si el enunciado fuera verdadero, sino también por la posibilidad de su *realización* (Ortiz, 2011, p.193).

De esta forma, la expresión católica *creo en la Santa Iglesia Católica* significa no sólo la afirmación de que la Iglesia *existe* y es *católica* (palabra derivada del griego que puede traducirse por *universal*); sino también el compromiso personal de formar parte de dicha comunidad religiosa y de estar abierto a recibir y aceptar a toda persona que sinceramente quiera formar parte de ella.

Antes de concluir el capítulo es importante recordar que, sin importar cuál sea la forma que adopte el lenguaje, su significación siempre dependerá de su uso, y éste, a su vez, de la forma de vida en que se circunscribe; ahora bien en el caso particular del lenguaje religioso podemos considerar la experiencia religiosa como una forma de vida que determina el uso del lenguaje (Ortiz, 2003, p.195). Así, el significado de las diferentes palabras dependerá del uso que se le dé en el marco de la experiencia religiosa; tal es el caso de palabras como *Padre*, *Pan* o *Pastor*, las cuales tienen un significado dentro de la experiencia cristiana muy diferente al que se le daría en otras formas de vida.

Ambas nociones (juego de lenguaje y forma de vida) se articulan con la noción de paradigma trabajada por Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1971), en tanto que ambos actúan de forma categorial, conformando modos de percibir y valorar la realidad (Ortiz, 2011, p.68), y trascendental, "constituyendo la realidad en cuanto realidad conocida" (op. cit. p.69). Esto último implica que el lenguaje nos antecede siempre, ontológica y gnoseológicamente (op. cit. p.39). Éste configura nuestro mundo, en tanto que trama de significados, y, al hacerlo, nos configura a nosotros como sujetos cognoscentes y existentes.



Al aplicar lo anterior al lenguaje religioso observamos que la experiencia religiosa, operando como mundo de la vida, configura un juego de lenguaje propio, esto es, el lenguaje religioso y, al hacerlo, configura el mundo y la subjetividad de los creyentes. Les provee de categorías propias de *experiencia, espacio, tiempo y sujeto*; otorgándoles a todas una dimensión trascendental (en el sentido antes expresado) y a esta última un *yo* ético-religioso.

### **CAPÍTULO 3: ANÁLISIS DEL LENGUAJE DEL DOCUMENTO DE APARECIDA**

En este último capítulo analizaremos una categoría presente en el Documento de Aparecida empleando el andamiaje conceptual receptado de Gustavo Ortiz.

Advertimos que dicho autor realizó un trabajo similar acerca del Documento de Puebla, texto muy similar al de Aparecida tanto en su origen como en las circunstancias de su redacción (continuidad con los documentos anteriores del CELAM, cierto distanciamiento temporal con el último de ellos, reflexión en torno a nuevas situaciones presentes en el mundo en general, en América Latina en particular y en la Iglesia Católica en específico).

Por este motivo comenzaremos este capítulo describiendo brevemente dicho análisis presentado como parte del texto *El Vuelo del Búho* bajo el título de *La percepción de la realidad social latinoamericana en el discurso religioso*.

Luego, en un breve apartado, explicitaremos los supuestos presentes en el propio texto analizado por nuestro autor. Esto con el fin de contextualizar apropiadamente el uso de los conceptos presentes en el texto para facilitar la reconstrucción de su significado.

Por último, emplearemos la estructura utilizada por Ortiz en el texto antes mencionado para desarrollar nuestro propio análisis del Documento de Aparecida y, finalmente, focalizaremos nuestro trabajo en el uso que hace este último de la categoría *sobrante*.

### **III.1. RECONSTRUCCIÓN DEL ANÁLISIS DE ORTIZ**

El análisis realizado por Gustavo Ortiz acerca del documento de Puebla fue publicado en la Revista Stromata vol. 44 en el año 1988, y seguidamente, en el año 2003, como parte de su obra *El Vuelo del Búho* a la cual nos remitimos. Además, en 1991, nuestro autor publicó una segunda versión de este análisis en un libro homenaje a Juan Carlos Scannone titulado *Pensar América Latina*. En él, Ortiz se propone complementar su trabajo anterior, ya que, afirma, este último constaba de cierto énfasis en la estructura semántica el documento de Puebla a costa de disminuir la importancia de los aspectos pragmáticos (Ortiz, 1991, p.73).

Desde los primeros renglones del trabajo de 1988 el propio autor sostiene que la finalidad de su trabajo es intentar dilucidar la percepción que el texto transmite acerca de la realidad social latinoamericana, partiendo del supuesto de que el lenguaje es el que retiene nuestro conocimiento del mundo y permite organizar nuestra experiencia (Ortiz, 2003, p.167).

El texto se encuentra dividido en cuatro partes: la primera describe la experiencia religiosa como una actividad humana que se externaliza, objetiva y organiza por medio del lenguaje, y que hoy día debe relacionarse con la sociedad en el contexto de la secularización (ibid.).

La segunda parte realiza una revisión crítica de las diferentes corrientes filosóficas que han encarado el tema del lenguaje religioso, enfatizando específicamente su estatus, legitimidad, significatividad y la naturaleza de la realidad a la que refiere (ibid.).

La tercera parte especifica la diferencia entre el lenguaje religioso de la revelación, de la fe y del magisterio, caracteriza a la Iglesia Católica desde un punto de vista institucional, describiendo las reglas propias del discurso del magisterio (ibid.). Los principales aportes del texto de 1991 se relacionan directamente con esta parte.

La última parte aborda el documento de Puebla señalando la necesidad de reconstruir su estructura significativa distinguiendo niveles semánticos y articulando los diferentes tipos de enunciados. La finalidad de esto es encontrar configuraciones conceptuales que den cuenta de la percepción de la realidad social latinoamericana presente en dicho documento.

### III.2. DIMENSIÓN SOCIAL DE LA RELIGIÓN

El texto comienza definiendo lo religioso como un tipo de actividad con diferentes formas de externalización ordenada por un *sentido* que se objetiva significativamente. Éste proviene de la interpretación que hacen los hombres de la realidad para conseguir así un retrato inteligible del mundo, evitando caer en reduccionismos o explicaciones parciales (op. cit. pp.168-169).

Nuestro autor se basa aquí en el pensamiento de Berger y Luckmann para dar cuenta de su interpretación. Según estos autores, la sociabilidad humana se estructura en torno a roles (Berger y Luckmann, 1968, p.76); dichos roles, al ser enseñados a nuevos individuos, adquieren historicidad (op. cit. p.78), esto es, se objetivan; luego, son legitimados mediante la atribución de validez a sus significados objetivados (op. cit. p.120); finalmente estas legitimaciones son unificadas en un universo simbólico que provee de significado a toda la realidad social (op. cit. p.123).

Cuando un individuo nuevo se incorpora al mundo social, este último aparece ante él como algo *dado* o *preexistente* (op. cit. p.80), esto es, como una *realidad*. Sin embargo, esta realidad social no debe ser entendida como algo dado en el pasado sino como algo creado y recreado permanentemente en el presente (op. cit. p.162). En este sentido podemos decir que "los hombres construyen la realidad social" (Ortiz, 2003, p.169)

Dicho proceso posee tres momentos: en el primero, los hombres salen de sí mismos para otorgar significado a lo que producen; en el segundo, los productos resultantes adquieren existencia pública e independiente de sus autores originales convirtiéndose en un conjunto de objetividades significativas a las que denominamos *sociedad*; por último, estas estructuras

objetivadas tienden a actuar sobre las estructuras de la conciencia subjetiva del hombre (ibid.).

A nuestro autor le interesa especialmente el segundo momento, aquel en que las subjetividades significativas se enfrentan al ser humano y constituyen el marco de referencia en el cual transcurre la existencia humana (ibid.). Este punto es importante ya que Ortiz se basará en él para sostener el inevitable condicionamiento social de la conducta religiosa y, por tanto, la necesidad de diálogo de la religión con los significados vigentes en la sociedad latinoamericana.

La religión funciona exactamente igual que cualquier otra actividad social del hombre. Ella se manifiesta, en un principio, como una experiencia que rápidamente es tematizada y exteriorizada por medio del lenguaje religioso, que puede ser objeto de formulación y reformulación con la finalidad de superar potenciales crisis que se pudieran generar debido a la existencia de objetividades significativas diferentes. Lo particular de la religión es que ésta intenta proyectar significado sobre la totalidad de la realidad, es decir dar respuesta a preguntas últimas como el origen o finalidad del ser humano (op. cit. p.171).

Es interesante tener en cuenta el pensamiento de Habermas, autor citado en repetidas veces por Ortiz. Éste sostiene que la religión permite la formación de vínculos tales como la solidaridad, la experiencia de comunidad u otros que motivan a actuar por la justicia y la libertad (Habermas, como se citó en Cruz, Asselborn y Pacheco, 2018, p.84). Dicha capacidad de la religión podría deberse a que busca brindar respuestas a las contingencias provenientes de la mortalidad, condición común a todos los humanos (Ortiz, como se citó en op. cit. p.110-111).

Nuestro autor continúa exponiendo consideraciones de distintas corrientes sociológicas acerca del fenómeno religioso (que en el contexto de Europa y América se manifiesta mayoritariamente en su versión judeo-cristiana), y destaca especialmente aquella llevada adelante por Max Weber.

Este autor postula que los hombres buscan darse a sí mismos imágenes que les permitan conocer la realidad, dar cuenta de las asimetrías y escasez de bienes básicos para la existencia, como la comida, salud o libertad, y orientar sus acciones conforme a dicho conocimiento (Ortiz, 2013a, p.39). En este sentido, el primer intento humano por dar cuenta

de dichas indigencias fueron los mitos, que daban una imagen confusa de la realidad al mezclar los niveles ontológicos de la naturaleza, lo divino y lo humano (ibid.).

Luego, con la aparición de la religión judeo-cristiana durante la edad media, las imágenes míticas fueron reemplazadas por símbolos y conceptos racionalmente definidos, lo que llevó a una conceptualización de la realidad articulando una imagen religiosa con una metafísica (op. cit. p.40); a este proceso se lo denominó *desencantamiento*.

Finalmente, dicha imagen religiosa del mundo y la ética consecuente se vieron vaciados de su contenido religioso y permanecieron como un estilo de vida ordenado por el deber profesional, la sobriedad, el autocontrol y el manejo del tiempo (op. cit. p.48); es quizás en Kant en donde encontramos la expresión filosóficamente mejor lograda donde la moral se funda directamente desde la razón sin referir a la religión (Ortiz, 2014, p.208); a este proceso se lo denomina *secularización*.

Comprendemos así que los intentos de construcción de sentido elaborados por la religión deben necesariamente entrar en diálogo con aquella sociedad que sirve como marco de su existencia. No hacerlo implicaría hipotecar su credibilidad y, por tanto, arriesgarse a no ser escuchada aunque derroche generosidad (Ortiz, como se citó en Cruz et al., 2018, p.113).

En el caso de la sociedad latinoamericana sostenemos que ha atravesado el proceso de secularización. Esto último dado que observamos la presencia de imágenes del mundo y éticas vaciadas de contenido religioso en la historia y actualidad del continente.

Un ejemplo de lo antes mencionado lo podemos encontrar en Ernst Bloch (como se citó en Ortiz, 2015) que compara al mártir cristiano con el héroe marxista señalando que ambos daban su vida por la llegada de un porvenir utópico (p.129). No nos detendremos a analizar la validez de dicha comparación, pero sí observaremos que nos permite fundamentar la presencia actual en América Latina de una imagen del mundo y una ética sin deshabitada por lo religioso.

A su vez, Ortiz (op. cit.) sostiene que "...la modernidad, paradójicamente, se puebla de ideologías religiosas y de mártires laicos que contribuyen, con sus muertes, a la constitución de las naciones..." (p.128). Es decir, observamos la existencia histórica de

personas que contribuyen con sus vidas y muertes a la constitución de naciones basándose en una ética e imagen del mundo secularizadas. En América Latina vemos esto en las figuras de Simón Bolívar y Mariano Moreno, quienes receptaron la obra de Rousseau; o bien Miranda y Rivadavia, latinoamericanos que conocieron personalmente a Bentham, sólo por mencionar algunos (Ortiz, 2013a, p.138). Estos casos nos permiten observar en la historia latinoamericana la presencia de personas con una imagen del mundo y una ética vaciadas de contenido religioso.

Por todo lo expuesto previamente, comprendemos que el proceso de secularización se ha dado en América Latina y que toda formulación y reformulación del lenguaje religioso necesariamente será en un contexto de diálogo con un mundo secularizado; y todo estudio del fenómeno religioso o del lenguaje que emplea deberá tener en cuenta este dicho contexto de diálogo.

El proceso de secularización antes mencionado se caracteriza por el desarrollo en América Latina de la denominada *modernidad*. Ortiz (como se citó en Cruz et al., 2018) sostiene que esta última puede explicarse desde la racionalidad teleológica caracterizada por la orientación de acciones individuales hacia el logro de objetivos, maximización de aciertos y minimización de errores (p.64). Sin embargo, sostiene el autor que la modernidad no tuvo en América Latina la expansión que conoció en Europa, EEUU u otros países debido a un pobre desarrollo científico-tecnológico y a la ausencia de una cultura capitalista (Ortiz, como se citó en op. cit. pp.65-66).

La relación de la modernidad con la religión (en su variante judeo-cristiana) en América Latina fue conflictiva, ya que tuvo en su seno una disputa por el poder simbólico (Ortiz, 2013b, p.20). Este último "tiene que ver con la construcción de imágenes de la realidad que presumen otorgar sentido a las acciones individuales y colectivas, y se ejercitan humano a la organización y a la coerción institucional" (op. cit. pp.20-21). Así, dos campos concretos hacia los que se dirigió esta disputa fueron la conformación del trasfondo cultural y la legitimación del poder político, ambos puntos clave de la organización social.

Nuestro autor tuvo una visión crítica de la modernidad (Cruz et al., 2018, p.69) aunque no fue abiertamente contrario a ella. Más bien encontramos en sus escritos la



añoranza de una modernidad alternativa, que acepte y dialogue con la religión. Un ejemplo de esto lo encontramos en Ortiz (2013b) al afirmar:

“Así, mientras la modernidad ilustrada es caracterizada por una racionalidad instrumental que se efectiviza a través del conocimiento científico y tecnológico, desencantando la naturaleza y secularizando la historia, la modernidad barroca descubre en el rito, en la fiesta y en la representación dramática una presencia fuerte e inerradicable de lo religioso en la sociedad y en la historia.” (p.20)

En este contexto de desarrollo de una modernidad alternativa, Ortiz (como se citó en Cruz et al., 2018) sostiene que la religión puede aportar la experiencia del amor fraterno, de la solidaridad y del respeto por la persona, las cuales permiten brindar refugio ontológico, establecer nuevas formas de interrelación y absorber las contingencias de la vida (p.126).

Por su parte, la aceptación de la modernidad por parte de la religión implica el reconocimiento de la adultez del hombre y del mundo (Ortiz, 2013b, p.21). Si bien es cierto que esta noción se relacionan con la autonomía, también lo hace con la idea de límite a esta última, dado que, junto a la libertad, existe también una experiencia de gratuidad y donación (Cruz et al., 2018, pp.81-82).

Es decir existe un sentido de anterioridad que le permite al sujeto moderno reubicar (no eliminar) su autonomía mediante el reconocimiento de algo-otro que, siendo diferente de él, le permite configurar su subjetividad (op. cit. p.82).

### **III.3. EL LENGUAJE RELIGIOSO Y EL LENGUAJE DEL MAGISTERIO**

Antes de adentrarnos en la reconstrucción del documento de Puebla, al que Ortiz dedica un estudio, analicemos brevemente una variante del lenguaje de la teología conocida como *lenguaje del magisterio*, presente en este documento.

El lenguaje del magisterio consiste en una variante de lenguaje teológico, que, como éste, cumple una función interpretativa, explicativa y comentadora, manteniendo un rigor terminológico y una sistematización en su desarrollo. La diferencia específica del lenguaje del magisterio consiste en su fuerza normativa y prescriptiva; éste es considerado como instancia de interpretación y decisión auténtica de la doctrina (Ortiz, 2003, p.192).

En lo referente a su posibilidad de contener significado, creemos que es aplicable al lenguaje del magisterio lo que nuestro autor sostiene sobre el lenguaje religioso en general. Esto es, que le son aplicables las afirmaciones hechas por Popper acerca del lenguaje metafísico; es decir, ambos son incontrastables, pero no carecen de significado, dado que son argumentables intersubjetivamente y, por tanto, validables (op. cit. p.179).

Estos temas fueron desarrollados por Ortiz en su tesis doctoral *Racionalidad y Teoría de la Ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper* realizada en la Fundación Bariloche en el año 1983. En su Introducción, Ortiz (cómo se citó en Ortiz, 2005) explica que su objetivo era probar la aptitud del pensamiento de Popper para reconstruir teóricamente algunos paradigmas vigentes en las ciencias sociales de América Latina (p.39). Más de veinte años después, nuestro autor expone que es en ese momento cuando "comienza a tomar forma una hipótesis que se convierte en central, a saber, el que la construcción hipotético-deductiva y el criterio de contrastabilidad son formulaciones metodológicas de una teoría de la racionalidad" (ibid.).

Enfocándonos ahora en las instancias de validación del lenguaje del magisterio, advertimos que están directamente vinculadas con las condiciones de su producción. Éste surge en el marco de una expresión histórica del cristianismo como es la Iglesia Católica, una manifestación institucional organizada y jerarquizada con roles bien definidos. Nuestro autor pone especial énfasis en el rol de conducción de la comunidad que se desempeña de forma sacramental, pastoral y magisterial; esta última (en vinculación con la anterior) es la que da origen al lenguaje del magisterio (Ortiz, 2003, p.194).

Según lo antes mencionado, la validez del lenguaje magisterial está dada por el cumplimiento de los procedimientos de legitimación establecidos por los canales institucionales presentes en la Iglesia Católica. Entre estos podemos encontrar: la vinculación directa del contenido con la función de gobierno de la comunidad, su enunciación por parte de quién desempeña un rol de gobierno, la fidelidad de lo que se enuncia a los contenidos de la fe expresados en la escritura y la tradición reconocidas por la comunidad.

Sin embargo, si tenemos en cuenta lo expuesto acerca de la capacidad autoimplicativa del lenguaje religioso, a saber que éste "realiza lo que significa" (op. cit. p.184); advertiremos que el lenguaje de la fe en general y el lenguaje del magisterio en particular implican ciertas "exigencias que se siguen de la misma dimensión significativo-semántica y que apuntan a configurar la acción del sujeto del discurso" (Ortiz, 1991, p.81).

Nuestro autor afirma que la autoimplicación consiste en asumir un compromiso, por parte del hablante, de cara al futuro; mientras que supone, por parte del receptor, bajo ciertas condiciones contextuales, una aceptación o creencia (Ortiz, 2003, p.184). Esto lo lleva a sostener que, para que el lenguaje del magisterio despliegue toda su potencia significativa y, por tanto, tenga poder de convicción, debe encarnarse testimonialmente haciendo real en el mundo aquello que anuncia (Ortiz, 1991, p.81). De esta forma, el lenguaje del magisterio es legitimado por el testimonio vivo de Jesús y los santos quienes cumplen en su persona y en la práctica cotidiana de sus vidas, todo lo anunciado por el judeo-cristianismo.

Sostenemos entonces que, a la hora de interpretar el discurso magisterial, resulta necesario tener en cuenta tanto la capacidad del texto de alcanzar criterios de aceptabilidad cognoscitiva propios de su correspondiente juego de lenguaje, es decir su *validez*, como así también considerar su capacidad para orientar la acción y demandar asentimiento, a la que nuestro autor denomina *legitimidad* (op. cit. p.79).

Esta distinción resulta importante ya que, en caso de carecer de legitimidad, el discurso magisterial podría conservar un carácter doctrinalmente correcto, pero no tendría capacidad alguna para orientar la acción de sus destinatarios. De esta forma se vería privado de gran parte de su potencia significativa ya que perdería su capacidad de realizar aquello que anuncia mediante la confianza radical de la existencia de quienes lo reciben.

Dado lo anterior, comprendemos que la ortodoxia y la ortopraxis no pueden existir por separado, sino que se requieren mutuamente. La ortopraxis sin ortodoxia es un ritualismo vacío y carente de significado; la ortodoxia sin ortopraxis es una especulación estéril. Ninguna de ellas, sin su contraparte, son capaces de encarnar el sentido de las acciones y la existencia humana.

### **III.4. EL DOCUMENTO DE PUEBLA**

Siguiendo a Ortiz a la hora de analizar el documento de Puebla lo primero que cabe observar es que se trata de un texto, por lo que resulta conveniente realizar una enumeración y descripción de las características propias de todo texto. En segundo lugar, podemos observar que se compone de diferentes formas de enunciados, motivo por el cual es necesario una reconstrucción de las relaciones entre los mismos, esto es, una interpretación.

De esta forma, Ortiz realiza primero una caracterización del documento de Puebla en tanto que texto, continúa con un intento de interpretación relacionando sus diferentes enunciados, y acaba con una lectura de las categorías que ofrece para la percepción de la realidad social latinoamericana.

La primera característica que señala del discurso escrito, en comparación al discurso oral, es que este último se compone tanto del acto de decir como de aquello que se dice. Por otro lado, el lenguaje escrito hace primar definitivamente *aquello dicho* por sobre el acto mismo de decirlo, ya que este último, virtualmente, no existe en el discurso escrito (Ortiz, 2003, p.198).

Otra característica del discurso escrito es que se produce en él un distanciamiento entre el autor y su obra, de modo tal que el significado de ésta supera el horizonte subjetivo de la intención del autor. Por su parte, en el discurso oral hay una relación directa entre la intención del hablante y la significación del discurso (Ricoeur, como se citó en op. cit. p.199).

La tercera característica del discurso escrito es que su referencia no está presente de forma ostensible al lector, mientras que en el discurso oral, la referencia es común a ambos interlocutores (ibid.).

Por último, señala que el discurso oral establece una relación de diálogo entre interlocutores presentes, mientras que el discurso escrito está dirigido a un público absolutamente anónimo, que el mismo texto convoca (ibid.).

Todo esto debió tener en cuenta Ortiz a la hora de intentar reconstruir el significado del texto de Puebla. Resaltaremos dos cuestiones más a tener en cuenta; primero, que los enunciados presentes en el documento toman su significado como partes de un todo; y segundo, que el significado del texto no se identifica con la intención subjetiva de los autores pero tampoco puede escapar al género literario al que pertenece el texto (op. cit. p.200).

Este último punto es importante ya que, a la hora de interpretar el texto, es posible prescindir de las vivencias psicológicas de los individuos que lo escribieron. Sin embargo, dado que el género literario de este texto es el magisterial, no es posible interpretarlo fuera del contexto del magisterio de la Iglesia Católica como intérprete autorizado de lenguaje de la fe. Es decir, es necesario interpretar el texto en el contexto de los documentos que lo precedieron, de la situación social en que fueron redactados, de las intervenciones del Papa y los Obispos y de la tradición en general.

Lo último mencionado se debe a que los enunciados adquieren su significado como partes de un todo; sin embargo, este *todo*, no abarca solamente la totalidad del Documento estudiado sino la totalidad de las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia referentes a América Latina, en particular, y de la tradición de la Iglesia Universal, en general (op. cit. p.201).

Además de lo mencionado previamente, cabe recordar que, para reconstruir plenamente el significado del texto, no podemos dejar de lado su dimensión pragmática dada

por el testimonio vivo de quienes fueron sus autores. Este aspecto no es menor ya que, según Ortiz (1991), es lo que permite al texto desplegar su capacidad significativa de forma realizativa, adquiriendo, así, poder de convicción (p.83).

Adentrándonos ahora en la dimensión semántica del texto, para comprender los enunciados como partes de un todo, debe observarse cómo se articulan los diferentes niveles de enunciados. El primer conjunto de enunciados está compuesto por consideraciones provenientes de las ciencias humanas y sociales (especialmente de la sociología) que han sido incorporadas al discurso religioso afín de obtener herramientas para caracterizar la realidad social (Ortiz, 2003, p.204).

Hay un segundo grupo de enunciados que poseen un carácter teológico-dogmático y contienen la fe de la iglesia acerca del Misterio Trinitario, la salvación en Jesucristo y la condición humana (op. cit. p.203).

Por último, existe un grupo de enunciados que explicitan dichas creencias en función de circunstancias históricas y de acuerdo a un proceso de elaboración institucional. Se lo podría denominar teológico-pastorales (ibid.).

Teniendo en cuenta esto, nuestro autor observa que la percepción de la realidad social latinoamericana presente en el discurso de Puebla se encuentra fundamentada en contenidos teológicos-dogmáticos propios de la religión cristiana (op. cit. p.206).

Estos contenidos permiten un discernimiento entre situaciones de salvación y de pecado, con implicancias éticas inmediatas para los cristianos; y, por medio de ellos, para el orden social, cultural, político y económico. Dicho discernimiento utiliza un lenguaje proveniente de las ciencias humanas y sociales articulado con proposiciones evaluativas de carácter ético religioso (ibid.).

Finalmente, dicho documento contiene una exhortación, elaborada mediante un lenguaje normativo, con la intención de guiar la acción de los cristianos, individual y comunitariamente, hacia determinadas formas de organización social y eclesiástica (op. cit. p.207).

### **III.5. SUS PRESUPUESTOS**

El primer supuesto que cabe señalar es que el discurso pastoral posee un carácter normativo orientado a la praxis. Esto significa que intenta llevar adelante una reflexión en torno a determinados temas (en este caso la realidad social latinoamericana) pero siempre con una finalidad última de guía y orientación de la acción de los cristianos, es decir, de todos los bautizados (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe [CELAM], 2008, arts.563-566).

Dicha acción no se caracteriza por ser ajena a la realidad o inofensiva a la misma, sino por ser intrínsecamente transformadora de ésta en función de un proyecto que sirve como sentido crítico para juzgar el presente y como fin último para guiar las acciones de cara al futuro.

En este sentido se puede sostener que el discurso pastoral es un discurso ético. Ahora bien, cabe preguntarnos frente a qué clase de ética nos encontramos. Nosotros sostenemos que en el caso del discurso pastoral se trata de una ética discursiva; esto debido a que encontramos en dicho discurso las características fundamentales que nuestro autor le reconoce a dicha ética.

Como ya lo hemos dicho, Ortiz (2000) considera que la ética discursiva se caracteriza por ser deontológica, ya que establece un carácter vinculante de las normas morales; formal, esto significa que se preocupa más por los procedimientos para obtener el conocimiento de los contenidos morales que por los contenidos mismos, y trascendental, es decir que se preocupa por la fundamentación del conocimiento moral (248-249).

Encontramos estas tres características presente en el discurso pastoral de la siguiente manera. Su carácter deontológico está dado por su propia intencionalidad normativa, que busca reflexionar estableciendo la necesidad de llevar a la práctica las conclusiones alcanzadas.

Su carácter formal lo reconocemos en tanto no establece una lista de acciones concretas a realizar sino más bien líneas de trabajo para la construcción de la sociedad, dejando en claro que la legitimidad de un contenido moral viene de su conformidad con los contenidos de la revelación.

Por último, su carácter trascendental (en sentido kantiano) lo observamos en el desarrollo que hace de un andamiaje teológico conceptual que permite la fundamentación de su contenido moral. En dicho andamiaje encontramos, sólo por mencionar los elementos más relevantes, el *Misterio de Cristo*, enviado de Dios para ofrecer al hombre una liberación integral (CELAM, 2008, art.166); el *Misterio de la Iglesia*, comunión entre los hombres que anuncian la Buena Noticia de Dios (op. cit. art.167); y el *Misterio del Hombre*, cuya verdadera dignidad consiste en ser imagen de Dios, dignidad que se revela en Cristo y lo hace merecedor de liberación (op. cit. art.169).

### **III.6. EL DOCUMENTO DE APARECIDA**

Siguiendo la línea de trabajo de Ortiz, intentaremos hacer un análisis de una de las categorías empleadas por la Iglesia Católica para comprender la realidad social latinoamericana. Para esta labor elegimos la categoría *sobrante* presente en el Documento de



Aparecida, que fue redactado por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el año 2007.

Antes de realizar nuestro análisis de la categoría *sobranter* haremos tres breves puntualizaciones sobre Aparecida. En primer lugar, al igual que el documento de Puebla, Aparecida es un texto; motivo por el cual posee (al igual que Puebla) todas las características antes mencionadas acerca del discurso escrito.

Es necesario puntualizar que Aparecida se encuentra en la misma situación que Puebla respecto a la necesidad de interpretarlo dentro del contexto de los documentos que lo precedieron, de la situación social en que éstos fueron redactados, de las intervenciones del Papa y los Obispos, y de la tradición en general debido a que se trata de otro texto del género literario magisterial.

Además lo anterior, debemos tener presente lo sostenido por S. S. Benedicto XVI en el discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe donde afirma "sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano" (CELAM, 2007, p.12). Esto último entra en tensión con lo sostenido por Ortiz (2011) al afirmar:

"Ante todo, creo que el cristiano debe aceptar, en serio, el pluralismo. Esto implica, por una parte, constatar que hay mujeres y hombres que no creen ni viven como él cree y vive. Pero, además, que quienes no creen y viven como él cree y vive, pueden hacerlo con la misma honestidad y hondura que él presume para sí mismo." (pp.48-49)

La propuesta de nuestro autor facilita a los cristianos el diálogo con aquellas personas que no comparten su fe, sin embargo esto tiene un coste. La adopción del pluralismo implica asumir que ningún posicionamiento es capaz de darnos una comprensión acabada de la realidad, lo cual atenúa el valor de la visión cristiana. Por otra parte, la postura de S. S. Benedicto XVI presentada en el Documento acentúa más la importancia del aporte del cristianismo pero dificulta el diálogo del mismo con quienes no lo comparten. Por tanto, a la hora de interpretar la categoría *sobranter* y sus usos para comprender la realidad social latinoamericana, resulta necesario tener presente esta tensión.

Por último, entendemos que los enunciados del texto también se estructuran en tres niveles: el primero compuesto por enunciados provenientes de las Ciencias Sociales, otro de naturaleza teológico-dogmática y un último nivel de carácter teológico-pastoral. El primero nos interesa particularmente, ya que allí es donde observamos una particular diferencia con el texto de Puebla, una que es señalada en el propio texto de Aparecida.

CELAM (2007), en su Documento Conclusivo, sostiene:

“34-Los pueblos de América Latina y de El Caribe viven hoy una realidad marcada por grandes cambios que afectan profundamente sus vidas (...).

35-La novedad de estos cambios, a diferencia de los ocurridos en otras épocas, es que tienen un alcance global que, con diferencias y matices, afectan al mundo entero. Habitualmente, se los caracteriza como el fenómeno de la globalización.” (arts.34-35)

Observamos que la diferencia característica entre la percepción social de Puebla y la de Aparecida consiste en que este último documento pone un especial énfasis en los efectos de la globalización sobre la cultura y la sociedad, mientras que Puebla señala hechos sociales y culturales presentes en América Latina estableciendo sus raíces a nivel regional, pero no global. Un ejemplo muy ilustrativo de esto último es el que no se haga mención al contexto de la Guerra Fría al hablar del “imperialismo internacional del dinero” (CELAM, 2008, art.312) o al describir la Doctrina de la Seguridad Nacional y su conflicto con el comunismo (op. cit. art.314).

Según lo describe CELAM (2007), esta globalización se ha caracterizado por un ánimo desmedido de lucro, que genera una concentración de riqueza (art.62) y una relegación a un segundo plano de valores como la solidaridad o la justicia.

Esto último es lo que lleva a la Conferencia General del Episcopado a afirmar:

“65-(...) Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está

abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente 'explotados' sino 'sobrantes' y 'desechables'." (op. cit. art.65)

Vemos aquí la clave de la percepción social de Aparecida, la exclusión social es el signo de los tiempos con el que este documento describe la realidad social latinoamericana. Dicha exclusión no afecta simplemente el lugar que se tenga en la sociedad ni la calidad de relaciones que se puedan entablar sino la pertenencia misma al cuerpo social. La exclusión es la imposibilidad de ocupar un lugar en la sociedad y de entablar relaciones y vínculos sociales en base a ello; motivo por el cual el Documento se refiere a dichas personas como *sobrantes*.

Lo explicado en el párrafo anterior nos permite establecer la diferencia clave entre la categoría *sobrante* y dos categorías empleadas por el mismo documento: *pobre* y *oprimido*. Cuando hablamos de *pobres* estamos refiriendo a ciertas personas que carecen del acceso a determinados bienes materiales y culturales considerados básicos (algunos ejemplos podrían ser el alimento, la vivienda, la salud o la educación), es decir que su característica principal está dada por una relación (de carencia) con ciertos bienes materiales y culturales.

Cuando hablamos de *oprimidos* nos referimos a personas que se encuentran en una relación social con otras personas (a las que denominaremos *opresores*) donde los primeros se encuentran en una situación de falta de poder sobre los segundos, mientras que estos últimos detentan un poder significativo sobre los primeros que atenta contra su dignidad como personas. Es decir que la característica principal de los oprimidos está dada por una relación desigual de poder con otros, los opresores, quienes detentan el poder sobre los primeros.

Por su parte, la característica principal de aquellos a quienes referimos mediante el término *sobrantes* está dada, como hemos mencionado, por la imposibilidad de ocupar un lugar en la sociedad y establecer relaciones sociales en base a ello. Es decir que mediante el término *sobrante* referimos a personas afectadas por la exclusión de la sociedad.

Teniendo en cuenta lo mencionado más arriba resulta posible pensar casos de personas afectadas por la pobreza o la opresión que, sin embargo, no puedan ser tenidas como sobrantes. Un ejemplo lo constituyen muchas personas que se encuentran en situación de pobreza pero no de exclusión, ya que, si bien pueden carecer de ciertos servicios básicos

(como la salud, por ejemplo), sí pueden establecer relaciones sociales de carácter laboral, educativo, deportivo o similares.

Un claro ejemplo de personas oprimidas que no pueden ser categorizadas como sobrantes son las personas en situación de esclavitud o cuasi esclavitud. En estos casos, las personas sometidas a dicho régimen pueden ser fácilmente consideradas oprimidas, dado que sus captores detentan un poder absoluto sobre ellos. Sin embargo, resulta imposible concebirlas como sobrantes, ya que se encuentran en una clara relación (opresiva) con sus captores, quienes abusan de la misma para los más diversos fines.

### **III.7 EL SOBRANTE**

Al revisar sólo algunos de los "rostros" enumerados en el artículo 65 podemos observar de forma mucho más concreta la realidad de la exclusión. Encontramos, entre ellos, a las comunidades nativas y afrodescendientes, quienes en muchos casos padecen discriminación, expulsión de sus tierras y desconocimiento del valor y sus culturas y tradiciones (ibid.).

Otro caso lo representan las mujeres, quienes muchas veces son discriminadas en razón de su género, raza o situación económica (ibid.), causando una disminución de sus oportunidades de progreso económico y de integración social.

También debemos mencionar a los desempleados, los migrantes o los desplazados; quienes, por los más diversos motivos, se ven excluidos de la economía formal, motivo por el cual muchas veces padecen hambre, miseria y otras privaciones (ibid.).

Un cuarto caso lo constituyen las personas que dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes y las víctimas de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH - SIDA, quienes son excluidos de la convivencia familiar y social (ibid.).

Para terminar, no podemos dejar de mencionar a las personas mayores, quienes, además de verse excluidos del sistema económico por considerarse improductivos, muchas veces son rechazados por su propia familia que los ven como personas incómodas e inútiles (ibid.).

Los "rostros" descriptos por el Documento de Aparecida reflejan ciertas continuidades y novedades respecto al documento del CELAM analizado por Ortiz, Puebla. Nos permitimos esbozar brevemente estas características mediante el siguiente cuadro comparativo. Incluimos también el documento de Santo Domingo por encontrarse cronológicamente ubicado entre los dos antes mencionados. De esta forma podremos observar los cambios y permanencias como un proceso continuo y progresivo. Para facilitar esta tarea, los rostros estarán ordenados de tal forma que aquellos que se repitan de un documento a otro se encuentren en la misma fila.

Rostros		
Puebla	Santo Domingo	Aparecida
Jóvenes		Jóvenes
Indígenas y Afroamericanos		Indígenas y Afroamericanos
Campesinos		Campesinos sin tierra
Obreros		

Subempleados y desempleados		Desempleados
Niños	Menores abandonados	Niños y niñas
Marginados y hacinados urbanos	Los que padecen hambre	Los que padecen miseria y hambre/Pobres
Ancianos	Envejecidos (ancianos)	Ancianos
	Desilusionados por los políticos	
	Humillados a causa de su cultura	
	Víctimas de violencia	Víctimas de violencia (terrorismo, conflictos armados, secuestros e inseguridad ciudadana)
	Mujeres	Mujeres
	Migrantes	Migrantes y Desplazados
		Los que dependen de las drogas
		Personas con capacidades diferentes
		Portadores de enfermedades graves (VIH, malaria o tuberculosis)
		Presos

Lo primero que podemos observar es que la lista de Aparecida es más larga y tiene en cuenta rostros provenientes de ambos documentos anteriores, así como otros totalmente nuevos (los presos, los enfermos, las personas dependientes de las drogas y las personas con capacidades diferentes).

Los únicos rostros que se repiten a lo largo de los tres documentos son los niños, los ancianos y los pobres. Sin embargo, estos últimos son comprendidos de forma diferente a lo largo de los tres documentos, ya que en el primero se habla de *los hacinados* (enfaticando la carencia de vivienda digna); en el segundo se habla de *los que padecen hambre* (haciendo hincapié en la carencia de alimento) y en el tercero se habla de *los que padecen miseria y hambre* y se emplea explícitamente el término *pobres* (retomando el énfasis en la carencia de alimentos y ampliándolo hacia la carencia más generalizada que denotan los términos *pobreza y miseria*).

La mayor diferencia entre documentos se encuentra entre Puebla y Santo Domingo. A excepción de los tres rostros mencionados en el párrafo anterior, todos los rostros mencionados por Puebla (los jóvenes, los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos, los obreros, los subempleados y los desempleados) son abandonados por Santo Domingo. En su lugar, se proponen nuevos rostros como son las mujeres, los migrantes, las víctimas de violencia, los desilusionados por los políticos y los humillados a causa de su cultura. Estos últimos podrían ser una referencia a los indígenas y afrodescendientes aunque no se los mencione explícitamente como tales sino que se enfatize el destrato hacia su cultura.

Como dijimos anteriormente el Documento de Aparecida retoma todos los rostros planteados por Puebla y Santo Domingo a excepción de los obreros, los desilusionados con los políticos y los humillados a causa de su cultura. Además de esto incorpora nuevos rostros como son los presos, los enfermos, las personas dependientes de las drogas y las personas con capacidades diferentes. Pero la principal novedad de este Documento las últimas tres oraciones de su artículo 65. Allí se expresa la comprensión de Aparecida sobre la situación de estos rostros no sólo como una manifestación de pobreza u opresión sino de exclusión social. Esta última, a diferencia de las dos primeras, afecta la pertenencia misma a la sociedad, los rostros enunciados por Aparecida no están en un extremo marginal o en una situación sin poder sino afuera (ibid.). Es por esto que se emplea la categoría *sobrante*.

Lo dicho en los párrafos anteriores (incluso la categoría *sobrante*) constituye un conjunto de enunciados que buscan describir la percepción de la realidad social latinoamericana que posee Aparecida. Es decir, nos brinda la dimensión asertórica de este texto.

Ahora bien, estos enunciados provienen en su mayoría del área de las ciencias sociales y humanas; en el caso particular de la categoría *sobrante*, ésta tiene su origen en la sociología, dado el vínculo que presenta con la categoría de la exclusión<sup>4</sup>.

Sin embargo, como ocurre en Puebla, es necesario resaltar que los autores del Documento de Aparecida no emplean estas categorías sociológicas como expertos en la materia, sino que lo hacen con una finalidad descriptiva (no explicativa) mediando un proceso de reformulación significativa dado por el uso que se le da (Ortiz, 2003, p.204)<sup>5</sup>. Este último está basado en gran medida en la experiencia pastoral propia y no persigue el mismo rigor científico que las ciencias sociales (Batista Libanio, 2008, p.30).

De esta forma, se inscribe la categoría *sobrante* en el texto trabajado como un enunciado de carácter asertórico, es decir, empleado para describir una determinada realidad, originado en el área de las ciencias sociales (concretamente en la sociología), aunque empleado de forma descriptiva, no explicativa. Dicha categoría aparece solamente una vez en el Documento de Aparecida, en el artículo 65, y es empleada para describir la realidad de los “rostros de quienes sufren” (CELAM, 2007, art.65).

Además de lo anterior, la categoría *sobrante* es presentada como vinculada directamente con “una globalización sin solidaridad” (ibid.). Es esta última la que afecta

---

<sup>4</sup> Abundante es la bibliografía sociológica que aborda el tema de la exclusión; excede a la pretensión de este trabajo presentar una enumeración acabada de dicha bibliografía, aunque, sólo por mencionar alguna, podemos citar *Vidas Desperdiciadas* (2008) de Zygmunt Bauman. En esta obra, el autor explora la conformación de nuestras sociedades modernas señalando cómo todas ellas se han cimentado sobre la lógica de la “aplicación de diseño” que, en virtud de intentar ordenar la sociedad según un parámetro preestablecido, acaba reduciéndola a una forma más simplificada, caracterizada por la presencia de elementos seleccionados por el diseño y por la expulsión de aquellos elementos desechados por el diseño.

<sup>5</sup> De la Conferencia de Aparecida participaron quince peritos especialistas en diferentes áreas de ciencias humanas y religiosas, que aportaron sus conocimientos específicos de cada área. Podemos destacar al Dr. Guillermo León Escobar Herrán, profesor de Sociología Política con especialización en Ciencias Sociales para el Desarrollo Humano, y al Dr. Pedro Morandé Court, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, sólo por mencionar algunos. Ver <https://www.ciudadredonda.org/articulo/lista-oficial-de-participantes-en-v-conferencia-general>



negativamente a las sociedades provocando la exclusión y convirtiendo a muchas personas en sobrantes (ibid.).

Ahora bien, en el caso del Documento de Aparecida, su análisis de la realidad social latinoamericana existe con miras a la conformación de un discurso normativo orientado a la praxis que permita alcanzar un determinado estado de cosas deseable.

CELAM (op. cit.) anima tanto a laicos (art.211), diáconos (art.208), jóvenes (art.85), afrodescendientes (art.533) y mujeres (art.458), como a las universidades (art.469.d), las diócesis (art.168-169) y la Iglesia toda (art.399) a realizar diversas acciones con vistas a conseguir esta finalidad. Todo esto representa las dimensiones normativa y utópica del texto que comentaremos brevemente.

En contraposición a la realidad previamente descripta, CELAM (op. cit.) propone "...una globalización diferente que esté marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto a los derechos humanos, haciendo de América Latina y El Caribe no sólo el Continente de la esperanza, sino también el Continente del amor..." (art.64).

Esta cita muestra claramente la dimensión utópica del Documento, al describir un posible estado de cosas que no existe actualmente en la realidad presente, pero que es posible buscar mediante las acciones humanas.

En concreto, frente a la realidad de la exclusión de las personas denominadas *sobrantes*; es deseable buscar una sociedad signada por la solidaridad que permite a todo ser humano tener un lugar dentro de la sociedad.

Para conseguir esto, en su tercera parte, CELAM (op. cit.) propone "subrayar 'la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo', que 'invita a todos a suprimir las graves desigualdades sociales y las enormes diferencias en el acceso a los bienes'" (art.358).

Nos encontramos aquí frente a un fragmento que representa la dimensión normativa que, en el caso del texto en cuestión, se encuentra orientada a la praxis; ya que busca prescribir una determinada forma de comportamiento como *buena* y *deseable* con la intención de que los receptores del texto la practiquen.

En concreto, teniendo como horizonte la consecución de una sociedad sin *sobrantes*, el documento invita a la práctica del amor al prójimo dado que brinda motivación al esfuerzo por suprimir las desigualdades sociales.

Esto se concretaría en una praxis tanto ética como política, ya que propone como igualmente necesarias la atención a los profesionales políticos responsables de generar las condiciones para el desarrollo económico (op. cit. art.395), como así también la atención a la persona del sobrante, brindándoles tiempo, acompañamiento e interés (op. cit. art.397).

El delicado equilibrio entre las tareas propias de la ciudadanía y las propias de los profesionales políticos es plasmado en el artículo 385. Allí, CELAM (op. cit.) sostiene que es tarea de los profesionales políticos el buscar el orden de la sociedad y el Estado; a la vez que los ciudadanos deben ser promovidos como sujetos de su propio desarrollo (art.385).

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos podido realizar un análisis filosófico de la categoría *sobranter* presente en el Documento de Aparecida gracias a los aportes conceptuales de Gustavo Ortiz. De esta forma, en el capítulo uno recibimos como aporte suyo las categorías de juego de lenguaje y forma de vida y otras que se desprenden de éstas tales como la comunidad de hablantes, la validez de los postulados y la ética discursiva. Estas categorías son una clara influencia del pensamiento de Habermas en Ortiz, la cual se hace explícita en escritos de nuestro autor como *La racionalidad esquiv*a y *Racionalidad social y modernidad en América Latina*.

Otras ideas receptadas de nuestro autor son aquellos vinculados al fenómeno social de la modernidad, tales como la racionalidad teleológica y la secularización de la sociedad. Estos conceptos son tomados por Ortiz del pensamiento de Max Weber, tal como observamos en su obra *América Latina ¿una modernidad diferente?*

Estos conceptos nos permitieron realizar un abordaje de la categoría *sobranter* de forma tal que pudimos resolver el problema de la referencia y la verificabilidad de los enunciados planteado por el positivismo lógico. Al entender dicha categoría como parte de un juego de lenguaje pudimos establecer que su validez depende de reglas propias de su comunidad de hablantes y no de la verificabilidad propia de la ciencia empírica. Además de lo anterior, la correspondencia de dicho juego de lenguaje con una forma de vida existente en el contexto de la modernidad tardía latinoamericana nos permite contextualizar el uso de la categoría *sobranter* para poder hacer una reconstrucción más rica de su significado.

En el capítulo dos realizamos una recepción de la concepción de nuestro autor sobre la religión y su vínculo con otras tres nociones: actividad, externalidad y sentido. Esto nos permitió analizar las implicancias mismas el lenguaje religioso en el contexto de América Latina, especialmente su carácter realizativo que afecta directamente a las condiciones de su validez.

De esta forma, la teoría de los juegos de lenguaje nos permite superar el desafío lanzado por el positivismo lógico sobre la referencia del lenguaje religioso, junto con las implicancias que esto acarrea para las posibilidades de validez del mismo.

La vocación del positivismo de hablar sobre “lo dado” le impidió advertir tanto el carácter realizativo del lenguaje religioso, como su referencia a un devenir escatológico, que aparece en el presente como una tendencia. Así, el hombre religioso va realizando la justicia y fraternidad que anuncia con su lenguaje, a la vez que entiende que la plena realización de las mismas solamente llegará en este devenir escatológico que hoy solamente conocemos como una tendencia.

El juego del lenguaje religioso establece la validez de sus enunciados en su conformidad con dicho devenir. Por tanto, todo acto de habla debe reconocerlo y realizarlo para ser considerado válido. Esto significa afirmar que el lenguaje religioso inaugura una forma de vida, una particular forma de ser y estar en el mundo.

A lo antes mencionado debemos agregar que los significados establecidos en el lenguaje son los que permiten conocer la realidad y, por tanto, constituir la en mundo de la vida de una determinada forma de vida vinculada a un juego de lenguaje específico, el religioso en este caso. Y, dado que los significados están dados por el contexto ideológico de la sociedad en que se desenvuelve la comunidad de hablantes de dicho lenguaje, entonces es posible la comunicación y el diálogo racional con personas que no pertenecen a la comunidad de hablantes. Esto último porque los significados comunes permiten a cada participante de la comunicación explicar sus presupuestos y desarrollar una explicación de los nexos causales entre estos últimos y la conclusión a la que ha llegado.

Permitir esta simple práctica sería un buen esbozo de la racionalidad procedimental buscada por Ortiz para garantizar consensos mínimos que permitan la constitución de comunidades de comunicación. Y, sin lugar a dudas, esto sería un primer paso en la búsqueda de esa racionalidad social tan necesaria y esquiva, como la describe nuestro autor.

Finalmente, en el capítulo tres, realizamos la reconstrucción del análisis del Documento de Puebla hecho por Ortiz a la luz del marco teórico expuesto. Esto nos permitió observar un ejemplo de estudio de un texto pastoral por medio de las categorías planteadas, el cual pudimos emplear, a su vez, como punto de partida para nuestro propio análisis.

El análisis propuesto por nuestro autor se fundamenta sobre el postulado de que los significados objetivados por la sociedad operan sobre la conciencia de los sujetos. Por este motivo postula la necesidad de diálogo entre la religión y la sociedad moderna, ya que considera inevitable el condicionamiento social de la actividad religiosa. Sin embargo, a lo anterior debemos añadir otra razón para fundamentar este diálogo, la necesidad de la religión de ser entendida.

La religión (en su expresión judeo-cristiana, la mayoritariamente extendida en Latinoamérica) establece como una de sus concepciones más básicas la necesidad de ser anunciada a quienes no la conozcan o practiquen. No obstante lo anterior, para que un mensaje sea anunciado primero debe ser entendido, es decir comunicado con categorías que posean el mismo significado para quién habla y para quien escucha. Por tanto, el diálogo entre religión y sociedad moderna se convierte en una necesidad para la religión, ya que, en caso contrario, podría darse la situación de que se encuentre hablando con categorías cuyo significado es ininteligible para sus oyentes.

Asimismo, a la hora de analizar el documento de Puebla, Ortiz identifica tres tipos de enunciados: asertóricos, normativos y utópicos. Todos ellos con una función semántica dentro del discurso religioso. En el caso, por citar un ejemplo, de los enunciados asertóricos, su tarea consiste en describir la realidad observada y establecer similitudes y diferencias con el devenir escatológico tomado como referencia, éste es el caso de la categoría *sobrante*.

En el Documento de Aparecida, dicha categoría ocupa un lugar entre las muchas empleadas para describir la realidad social latinoamericana. Aparece solamente una vez en el artículo 65 y no es retomada en las reflexiones posteriores del Documento. Sin embargo, este artículo resulta central para el sentido mismo del texto, ya que allí es donde se enumeran los *rostros sufrientes* de quienes padecen en este mundo.

La existencia de los *rostros sufrientes* es una constante en todos los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana que hemos trabajado; y esos rostros representan la realidad que la Iglesia Católica busca modificar.

Ahora bien, resulta evidente que la constitución de los rostros sufrientes es un tema central en cada Documento. Esto último porque el motivo por el cual se los redactó fue

orientar la praxis transformadora, partiendo de la realidad de los mismos y en dirección hacia el futuro escatológico anunciado por la Iglesia Católica.

Por lo tanto, el significado atribuido a estos *rostros sufrientes* resulta transversal a todo el Documento, ya que determina la concepción de la realidad de la que se parte y, por ende, condiciona la propuesta práctica a realizar.

En el caso del Documento de Aparecida, la categoría *sobrante* aporta una novedad en relación al análisis de la realidad social latinoamericana de los Documentos anteriores, la descripción de la situación de exclusión que padecen muchas personas. Según el análisis manifestado por este Documento, el gran drama de nuestro tiempo consiste en la alienación de la pertenencia social misma. Es decir, las formas de deshumanización se han agravado, ya no se ve sólo afectado el lugar que se tenga en la sociedad o la calidad de las relaciones que se puedan llegar a mantener, sino la posibilidad misma de tener *un lugar* en la sociedad.

Por todo lo anterior es que el Documento emplea la categoría *sobrante*, porque la exclusión es la imposibilidad misma de formar parte de la sociedad, entendida como una trama de relaciones entre seres humanos.

Ahora bien, si pensamos a la sociedad como una Comunidad de Comunicación que busca lo bueno, es decir, lo materialmente deseable e intersubjetivamente válido; advertiremos que la exclusión social socava toda posibilidad de participación en dicho proceso. Esto vuelve inviable (para el caso de los *sobrantes*) la búsqueda de soluciones mediante el consenso y, por ende, trae aparejada una consecuente posibilidad del recurso a la violencia.

Pero lo antes mencionado no es el único problema que trae aparejada la realidad de los *sobrantes*. También ocurre que su mera existencia pone de manifiesto la ausencia de esa racionalidad social tan propia de la modernidad y tan anhelada por Ortiz.

Si afirmamos que la exclusión es una forma de violencia, y, a la vez, sostenemos la irracionalidad de la violencia, entonces comprenderemos que la exclusión es irracional y que su mera presencia implica ausencia de racionalidad. De esta forma, la realidad de los *sobrantes* constituye una sombra en la racionalidad latinoamericana, esto es, una manifestación clara de su existencia pero, a la vez, de su indiscutible ausencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar que el uso de la categoría *sobrante* por parte de Aparecida posee fuertes implicancias para el análisis de la sociedad latinoamericana y, por tanto, para la praxis transformadora de la misma.

En el contexto de un Documento pastoral, la categoría *sobrante* obtiene un significado particularmente importante, ya que consiste en la antesala de una invitación a transformar esta realidad en pos de una mucho más cercana al devenir escatológico de la humanidad según la concepción de la religión cristiana. Para esto es necesaria una acción conjunta de todos los sectores de la Sociedad Civil.

Los que se ocupan del gobierno y las finanzas de los países deben encargarse de crear las condiciones económicas para el desarrollo de los países. Esto último a fin de elevar el nivel de vida de los sobrantes, evitar la dependencia de sistemas económicos inicuos y promoverlos como sujetos de su propio desarrollo.

Los demás miembros de la Sociedad Civil deben acompañar esta promoción brindándoles tiempo y atención en el proceso de convertirse en sujetos de su propio desarrollo. En resumen, prácticas que denoten una actitud de encuentro y servicio.

Por su parte, la Iglesia Católica es responsable de anunciar un discurso capaz de sostener la irrevocable dignidad de la persona humana como fundamento del orden social y, en ella, la completa dignidad de las personas consideradas *sobrantes*.

El potencial transformador del mencionado discurso radica en su capacidad para construir significados, es decir, para elaborar una carga cognoscitiva, una forma de comprender la realidad, capaz de orientar las acciones.

Por lo tanto, afirmar la dignidad de todos los seres humanos, en tanto hijos de Dios, constituye el primer paso en la transformación de la realidad, dado que plantea una concepción de la realidad diferente y orienta las acciones de los sujetos hacia la realización de la misma.

Así, esta afirmación permite fundamentar las acciones de encuentro y servicio que tienen como destinatarios a las personas consideradas *sobrantes*. Además, posibilita, para dichas personas, el vivir de acuerdo con la dignidad que se dice de ellas y el constituirse en sujetos de su propio desarrollo hacia la misma.

Un discurso sobre la dignidad humana debe ir acompañado de obras coherentes con su contenido que permitan alcanzar la *coherencia performativa*. De esta forma, la Iglesia Católica debe sumarse a todas las obras de encuentro y servicio de las que participan todos los otros miembros de la Sociedad, realizando así la dignidad humana que anuncia.

La construcción de estos significados y su correspondiente validación mediante la coherencia performativa ofrecería posibilidades concretas para la incorporación de todos los seres humanos en la Comunidad de Comunicación, es decir en la Sociedad, y, por tanto, en el proceso de búsqueda de lo materialmente deseable e intersubjetivamente válido. Esto haría posible la consecución de una sociedad sin exclusión, es decir sin *sobrantes*.

Antes de finalizar, queda una cuestión por resolver: ¿Alcanza el análisis de Ortiz para describir y caracterizar el lenguaje o los lenguajes utilizados en el documento?

Un punto a considerar es la concepción de la violencia presente en Ortiz. De sus escritos surge que tiene una concepción material de la violencia, es decir la violencia sería intrínsecamente física. Independientemente de los argumentos a favor o en contra de esta postura, debemos señalar que sus implicancias para el análisis y superación de categorías como la del *sobrante* son demoledoras.

Si la violencia es intrínsecamente física, entonces no hay violencia donde no hay daño físico. Y, dado que la exclusión no deriva necesariamente en un daño físico del excluido, entonces la exclusión no es violencia. En el caso de que esta última afirmación sea cierta, no existe un motivo para declarar la irracionalidad y, por tanto, la necesidad de transformación de las diversas situaciones de exclusión.

Por tanto, para sostener la irracionalidad de la exclusión y, por extensión, la necesidad racional de transformación de aquellas situaciones donde se encuentre, es indispensable la elaboración de un significado, para la categoría *violencia*, capaz de abarcar a las situaciones de exclusión.

De lo anterior se deriva que la claridad epistemológica y lingüística es condición necesaria pero no suficiente para una correcta praxis. Además de ella hace falta que los significados de las categorías empleadas sean consistentes con el objetivo de la praxis. Esta última solamente es posible si el sujeto que la realiza es capaz de legitimarla dando razones



a su favor, y para esto hace falta que los significados de las categorías que emplea le permitan hacerlo (como en el caso que explicamos de la categoría *violencia*).

Este punto es importante ya que, los intereses y las emociones ejercen influencia en la conformación de los significados de las categorías. Esto último también tiene su importancia en la conformación de los mundos de vida (entendidos como tramas de significados) y, por tanto, en los juegos de lenguaje y los criterios de validación que existen en el marco de dichos mundos.

Dado que no parece haber forma de evitar la mencionada influencia, al menos podemos intentar prever sus consecuencias. La atribución de ciertos significados a determinadas categorías (como *violencia*) posibilita algunos argumentos, pero impide otros. Tener presente esto puede ayudarnos a la hora de establecer significados y disponer una praxis en concordancia.

Cabe preguntarnos de qué manera podemos reconocer los significados mencionados. Y la respuesta consiste en el análisis de cuáles prácticas son legitimadas y cuáles deslegitimadas por dichos significados. Por ejemplo, en el caso de la exclusión, si el objetivo de nuestra praxis es transformar las situaciones de exclusión, entonces un significado que considere a los hombres como seres dignos será consistente con dicho objetivo. Esto último dado que este significado legitima prácticas como la solidaridad o el respeto, a la vez que deslegitima la discriminación o la indiferencia ante el sufrimiento ajeno.

Otro punto a tener en cuenta se relaciona con la asignación de los significados. Si el significado está dado por el uso, cabe preguntarnos *¿por cuál uso?* Resulta indudable que las categorías sociológicas tienen una historia en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas, es decir han recibido uno (o varios) uso/s antes del que hacemos nosotros de ellas actualmente. Teniendo esto en cuenta nos preguntamos, ¿cuál uso determina el significado de una categoría?

Si es el que decidamos hacer nosotros actualmente, entonces puede darse el caso que dicho significado no coincida con aquél que fue utilizado previamente y, por tanto, quede clausurada la posibilidad del diálogo. Esto dado que una condición de posibilidad del diálogo es compartir los significados que se atribuyen a las categorías.

Si el uso que determina el significado es el que fue dado previamente, entonces, antes de emplear una determinada categoría, debemos investigar exhaustivamente su historia para tratar de reconstruir ese significado original. Esta conclusión, además de no poder dar cuenta del proceso de generación de dicho significado, nos aleja completamente de las formas en que efectivamente se dan los usos del lenguaje.

Ahora bien, si revisamos el texto de Ortiz *“Racionalidad social y Modernidad en América Latina”*, advertiremos que la finalidad última de las categorías y los significados, del lenguaje y la comunicación, es posibilitar el diálogo para alcanzar consensos (y disensos) basados en razones que puedan ser argumentadas. Teniendo en cuenta esto, desde una lectura pragmática del lenguaje, la solución más simple a la cuestión que hemos planteado es afirmar que el uso que determina el significado de una categoría está dado por la intención del hablante (o del que escribe, según el caso).

Si esta persona está interesada en dialogar con otro que habló o escribió previamente y buscar llegar a un consenso, entonces usará el mismo significado a fin de poder establecer la comunicación. Si, por otra parte, intenta dirigirse a su interlocutor con un significado original, entonces no se preocupará por los significados previos sino que llevará adelante un proceso de resignificación.

El último punto a considerar acerca de la suficiencia del análisis del lenguaje de Ortiz en relación al lenguaje del Documento se resume en la siguiente pregunta. ¿Dónde se juega la verdad de los enunciados? Si tomamos la postura de Ortiz acerca de la verdad, responderemos rápidamente que esta última se juega en la contrastación empírica. Sin embargo, el problema es un poco más complejo.

Si la verdad se da gracias a la contrastación empírica, entonces cualquier afirmación pasible de contrastación empírica puede ser declarada verdadera o falsa. Teniendo esto en cuenta nos preguntamos ¿y los enunciados realizativos?, ¿son pasibles de verdad o falsedad? En principio, parecería que no, ya que se caracterizan por realizar una acción, no por afirmar o negar algo. Sin embargo, ocurre que sí son pasibles de contrastación empírica. Por tanto, haciendo un simple silogismo entre esta última oración y la primera de este párrafo, podemos concluir que los enunciados realizativos son pasibles de verdad y falsedad.

Ahora bien, es necesario aclarar que la veracidad de los enunciados realizativos no funcionan igual que la de los constatativos. Estos últimos se caracterizan por afirmar algo acerca de una realidad que es de un particular modo independientemente de la afirmación que se realiza sobre ella, este es el caso de las afirmaciones de la ciencia empírica. En este contexto, la contrastación empírica consiste en comparar el contenido de la afirmación con la observación de dicha realidad.

Por su parte, los enunciados realizativos se caracterizan por constituir aquello que afirman, dar realidad a su contenido. Por tanto, en ellos, la contrastación empírica toma la forma de una comparación entre el contenido del enunciado y la realidad a la que el enunciado refiere posteriormente a que el mismo tenga lugar.

Las implicancias de este punto son claras, no sólo los enunciados constatativos pueden ser verdaderos, sino que los realizativos también pueden serlo. Es decir, al usar el lenguaje, los humanos podemos anunciar una verdad que observamos o podemos establecer una verdad que buscamos concretar. Esto es la superación del problema de la falta de referencia ostensible planteado al lenguaje religioso. La verdad deja de ser únicamente una relación estática entre el lenguaje y una realidad independiente del mismo y se vuelve, además, un vínculo dinámico entre el anuncio y aquello que es realizado por el mismo. Ya no se trata solamente de la comprensión de la realidad, sino que se abre la posibilidad de su transformación.

Ahora bien, ¿existe un criterio de guía para dicha transformación? ¿es posible consensuar un principio que oriente la praxis sobre la realidad? Creo que la respuesta podemos encontrarla repartida a lo largo de la obra de Ortiz, la capacidad de humanizar la realidad.

Entendemos por *humanización* la acción de transformar la realidad (material o social) para volverla más apta y agradable para la vida humana. La razón a favor de este criterio es bastante simple, el ser humano es la condición de posibilidad de toda praxis. Por tanto, cualquier acción que no tienda a humanizar la realidad está negando su propia condición de posibilidad y, por ende, anulando su capacidad de ser legitimada mediante razones. Es decir, si la verdad de los enunciados constatativos está dada por la relación entre el lenguaje y la

realidad, entonces la verdad de los enunciados realizativos lo está por su capacidad de transformar la realidad en un sentido humanizador.

Teniendo en cuenta todo lo anterior cabe finalizar nuestro trabajo preguntándonos ¿qué aporta nuestra investigación? ¿a quiénes? ¿con qué fin?

La profundidad y desarrollo de la obra de Ortiz es innegable, siempre con un interés por reconstruir las posibilidades y desafíos de un pensar latinoamericano. Teniendo en cuenta esto, hemos elaborado una aplicación concreta de su pensamiento al análisis de una categoría, el *sobrante*, lo cual nos permitió comprender el uso y funcionamiento de la misma dentro del discurso pastoral.

Sin embargo, nuestro análisis también nos permitió descubrir las potencialidades y limitaciones del modelo de análisis de Ortiz, tales como el problema de la verdad de los enunciados, la determinación del significado por el uso o las implicancias de su concepción de la violencia. En este contexto, creemos que las breves reflexiones que puntualizamos en torno a ellas nos permiten desarrollar aún más la línea de trabajo propuesta por nuestro autor.

Así, creemos que nuestro trabajo aporta un análisis acerca del uso que hacemos de ciertas categorías y su impacto en nuestras acciones. De esta forma, las conclusiones a las que llegamos señalan que los significados de las categorías tienen consecuencias directas sobre nuestras acciones con respecto a la transformación de la realidad. Por lo tanto, ellos permitirán pensar una determinada realidad como racional o irracional y, por ende, sentarán las bases para su conservación o transformación.

Además de lo anterior, todos los conceptos y la línea de trabajo utilizada pueden servir como base para futuros desarrollos sobre las categorías del lenguaje y sus implicancias. Creemos que estos contribuirán al desarrollo de una racionalidad social que tienda a disminuir, al menos, las diversas formas de violencia.

## ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2008). *Documento Conclusivo*. Recuperado de <https://www.celam.org>
- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (1992). *Documento Conclusivo*. Recuperado de <https://www.celam.org>
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento Conclusivo*. Bogotá, Colombia: Centro de Publicaciones del CELAM.
- Apel, K. O. (1985a). *La Transformación de la Filosofía. Tomo I: Análisis del Lenguaje Semiótico y Hermenéutico*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
- Apel, K. O. (1985b). *La Transformación de la Filosofía. Tomo II: El A PRIORI de la Comunidad de Comunicación*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
- Austin, J.L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Batista Libanio, J. (Enero-Junio de 2008). Conferencia de Aparecida. Documento final. *Revista Iberoamericana de Teología*, (6), pp.23-46.
- Bauman, Z. (2008). *Vidas Desperdiciadas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu ediciones.
- Cruz, G. R. (Ed.), Asselborn, C. J. (Ed.). y Pacheco, O. (Ed.). (2018). *Modernidades, legitimidad y sentido en América Latina*. Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Lista oficial de participantes en V Conferencia General. (12 de Abril de 2007). *Ciudad Redonda*. Recuperado de <https://www.ciudadredonda.org/>

- Ortiz, G. (1983). *Racionalidad y Teoría de la Ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper*. (Tesis doctoral) Fundación Bariloche, Bariloche, Argentina.
- Ortiz, G. (1991). La percepción de la realidad social latinoamericana en el discurso religioso. En Hünermann, P., Michelini, D.J., Cullen, C., Mandrioni, H.D. y Teran Dutari, J. (Eds.), *Pensar América Latina* (pp. 73-84). Río Cuarto, Argentina: Editorial ICALA.
- Ortiz, G. (2000). *La racionalidad esquivada*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Centro de Estudios Avanzados.
- Ortiz, G. (2003). *El vuelo del búho*. Córdoba, Argentina: Centro de estudios avanzados - U.N.C.
- Ortiz, G. (2005). Racionalidad social y modernidad en América Latina. En Ortiz, G., Juárez, M. y Biset, E. (Eds.), *Pensar desde la emergencia* (pp. 15-48). Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Ortiz, G. (2011). *Tiempos indigentes*. Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Ortiz, G. (2013a). *América Latina ¿una modernidad diferente?* Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Ortiz, G. (Primavera-Verano de 2013b). Catolicismo y modernidad en América Latina, posibles razones de una relación conflictiva. *Nostramo*, (6), pp.9-22.
- Ortiz, G. (Enero-Junio de 2014). La legitimación del lenguaje religioso en la modernidad tardía. *Revista de Filosofía*, (136), pp.191-214.
- Ortiz, G. (Invierno-Primavera de 2015). El mártir cristiano y la larga sombra de Dios. *El laberinto de arena*, vol. 2 (4), pp.127-133.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Suipacha, Argentina: Miño y Dávila.
- Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.

## ÍNDICE DE AUTORES

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.....	74-85
Apel, Karl-Otto.....	15-16 y 46
Austin, John Langshaw.....	21
Batista Libanio, João.....	83
Bauman, Zygmunt.....	83
Berger, Peter Ludwig y Luckmann, Thomas.....	63
Cruz, Gustavo Roberto, Asselborn, Carlos Javier y Pacheco, Oscar.....	64-67
Dussel, Enrique.....	35
Gadamer, Hans-Georg.....	46
Ortiz, Gustavo.....	14-38, 41-58, 62-74, 76 y 83
Ricoeur, Paul.....	29-30 y 71
Taubes, Jacob.....	54

Villoro,  
Luis.....29